

UNIWERSYTET WROCŁAWSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII

Kamil Cekiera

Natura i rola intuicji we współczesnej filozofii analitycznej

Praca doktorska wykonana pod kierunkiem
dra hab. Marka Magdziaka, prof. UWr
promotor pomocniczy: dr hab. Marcin Łazarz

WROCŁAW 2021

Spis treści

Wstęp	4
1. Rola eksperymentów myślowych w analizie pojęciowej	28
1.1 Analiza pojęciowa	31
1.2 Model filozoficznego eksperymentu myślowego	35
1.3 Przykłady zastosowania modelu	40
1.3.1 Gettier	40
1.3.2 Kripke	43
1.3.3 Platon	46
1.4 Problem informatywności eksperymentów myślowych	48
2. Współczesne teorie intuicji	54
2.1 Szerokie i wąskie koncepcje intuicji	56
2.1.1 Intuicja jako przekonanie lub inklinacja do przekonania	57
2.1.2 Intuicja jako przekonanie ze składnikiem modalnym	59
2.1.3 Intuicja jako wyraz kompetencji pojęciowej	65
2.2 Koncepcje nondoksastyczne	72
2.3 Intuicje a uzasadnienie i wiedza <i>a priori</i>	81
2.3.1 Stanowisko racjonalistyczne	83
2.3.2 Stanowisko naturalistyczne	87
3. Spór o epistemiczny status intuicji	97
3.1 Intuicja i problemy teoretyczne	100
3.2 Intuicja i problemy empiryczne	105
3.2.1 Filozofia eksperymentalna	106
3.2.2 Pozytywny i negatywny program x-phi	111
3.2.3 Argument z biegłości	118
3.3 Negacjonizm wobec intuicji w filozofii	128
3.3.1 Filozofia bez intuicji	129
3.3.2 Mit intuicyjności	133
3.3.3 Filozofia z intuicjami, czyli demitologizacja	138
4. Intuicje jako sądy nieinferencyjne	147
4.1 Dwa rozumienia intuicji i zarzut psychologizacji	147
4.2 Czy treść intuicji ma charakter propozycjonalny?	151
4.3 Badania nad intuicją w psychologii	154
4.3.1 Teoria procesów dualnych	156

4.3.2	Inne ustalenia psychologiczne	159
4.3.3	Podsumowanie rozważań nad psychologicznym rozumieniem intuicji	161
4.4	Filozoficzna koncepcja intuicji	162
4.4.1	Intuicja jako inferencja	168
4.5	Heterogeniczność intuicji	174
5.	Intuicje jako świadectwa na rzecz pojęć	177
5.1	Plan Canberry	180
5.2	Natura pojęć	186
5.2.1	Dwa typy filozoficznych teorii pojęć.....	187
5.2.2	Psychologiczne koncepcje pojęć	193
5.2.3	Pojęcie pojęcia – koncepcja minimum	199
5.3	Intuicje jako świadectwa mentalistyczne	204
5.4	Epistemiczny status intuicji – w stronę rozwiązań preskryptywnych	211
5.4.1	Normatywny cel analizy pojęciowej.....	213
5.4.2	Inżynieria pojęciowa.....	216
	Zakończenie.....	222
	Bibliografia.....	227

Wstęp

Pośród wielu pytań należących do kanonu myśli filozoficznej, znajdziemy i takie, które dotyczą zagadnienia samego przedmiotu rozważań filozoficznych. Pytania tego typu nierzadko przybierają formę dociekań nad tym, co stać może za X w wyrażeniu „filozofia X”. Charakterystycznym i w pewien sposób osobliwym kandydatem na odpowiednie X jest sama filozofia: ważnym elementem filozoficznych badań jest metafilozofia, która przedmiotem refleksji czyni chociażby to, czym filozofia jest, jakie są jej cele, ambicje, ograniczenia i narzędzia oraz w jaki sposób należy odpowiedzialnie filozofować, by cele te móc osiągnąć. Zapożyczając tytuł głośnej książki Timothy’ego Williamsona (2007) można powiedzieć, że metafilozofia to po prostu filozofia filozofii.

W ostatnich latach zauważyć można znaczący wzrost zainteresowania tą właśnie tematyką, szczególnie w obszarze filozofii związanym z tradycją analityczną. Najwięcej zwrot ten można przedstawić następująco:

Przez ostatnich kilka dekad wielu filozofów działających w tradycji analitycznej poczuło pilną potrzebę poświęcenia uwagi nowym pytaniom dotyczącym natury i granic filozoficznych badań. Czym dokładnie zajmuje się filozofia analityczna? Jakie są jej właściwe metody? Czy na rodzaj pytań typowo zadawanych przez filozofów analitycznych można w satysfakcjonujący sposób znaleźć odpowiedź «z fotela»? Czy metody nauk naturalnych i społecznych są właściwe dla rozwiązania – albo przynajmniej rozjaśnienia – tradycyjnych filozoficznych problemów? Jeśli tak, to w jaki sposób? Jeśli nie, to dlaczego? (Angelucci i Arcangeli 2019: 763)

Niniejsza dysertacja stanowi rozprawę nad jedną z kwestii, które w ostatnich latach przykuły sporą uwagę metafilozoficzną: pytaniem o naturę i rolę intuicji w filozoficznych dociekaniach w obszarze współczesnej filozofii analitycznej. Choć na pozór tak sformułowany temat wydaje się dość precyzyjnie wytyczać obszar problemowy niniejszej pracy, to nie jest on jednak wolny od pułapek, których istnienie chciałbym pokrótce zasygnalizować.

Głównym źródłem możliwych nieporozumień jest popularność, by nie powiedzieć wszechobecność, pojęcia intuicji w filozofii – nie tylko współcześnie, ale (zwłaszcza) w całej jej historii. Można wręcz mówić o swoistym powabie terminu „intuicja”, sprawiającym, iż

filozofowie sięgają do niego niezwykle często, bez względu na – pozornie przynajmniej niepokojący – fakt, że nie utarło się przez wieki żadne jego ustalone znaczenie czy chociażby niekwestionowalny zestaw wiązanych z nim cech. Już ponad sto lat temu doprowadziło to Johna Grote'a do śmiałego wniosku, że słowo „intuicja” to „tak naprawdę (...) niemal najbardziej mylące słowo w całej filozofii” (Grote 1900: 203¹). Termin ten wprowadza oczywiście w konfuzję, dlatego też częstokroć przypisywane mu znaczenia wewnątrz jednego systemu filozoficznego czy w obrębie jednej tradycji zupełnie się rozmiętały – a nieraz i jawnie przeciwstawiały – ze znaczeniami przypisywanymi w obrębie innych. By unaocznić ten fakt, wystarczy pobieżnie tylko przyrzeć się w jaki sposób używany był on w historii filozofii.

Samo słowo „intuicja” ma oczywiście etymologię łacińską, stąd genezę jego rozpowszechnienia w filozofii wiąże się zazwyczaj z filozofią scholastyczną². Jak wskazuje Jaakko Hintikka, swą popularność w średniowiecznej filozofii termin *intuitio* zawdzięcza pracom chociażby Dunsza Szkota czy Williama Ockhama. Charakterystyczne jest, iż fiński filozof zwraca uwagę, że „tym, co zdumiewające jest w ich sposobie używania [tego terminu], jest jego szeroki zakres” (Hintikka 2003: 169) – niemal od początku więc użyciu terminu „intuicja” w filozofii nie towarzyszyła zgodność co do jego znaczenia. Zdaniem Charlesa Sandersa Peirce'a (1997) jeszcze wcześniej jednak, za sprawą Anzelma z Canterbury, wykształciło się „techniczne” znaczenie słowa „intuicja”, w myśl którego wiedza intuicyjna dotyczy prawd o rzeczach skończonych i przeciwstawiona jest wiedzy o Bogu, którą Anzelm określił – również technicznym – terminem „spekulacja”. Jak zauważa dalej Peirce, odnoszący się do bezpośredniego poznania rzeczy Anzelmowski sens intuicji był jednym z dwóch dominujących w scholastyce; drugi wiązał się z filozofią wspomnianego Dunsza Szkota i dotyczył intuicji rozumianej jako poznanie niedyskursywne (zob. Peirce 1997: 55, przypis 1).

W istocie oba te rozumienia intuicji wpływały na siebie nawzajem, przenikały się i uzupełniały przez większą część biegu historii filozofii. Akcentują one bowiem dwa istotne – i często komplementarne – wątki przywoływane w kontekście badań nad zagadnieniem intuicji. Z jednej mianowicie strony podkreśla się bezpośredniość intuicji, cechę pozwalającą na

¹ Cytat za Crisp 2008.

² Co nie oznacza oczywiście, że sam termin nie pojawiał się już wcześniej w pracach filozofów piszących w języku łacińskim. Przykładowo, w swym dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn z Hippony formułuje myśl, że „rzeczy cielesne oceniamy według prawd wiecznych intuicyjnie postrzeganych przez rozumną duszę” (Augustyn 1996: 298; IX, VI, 11). Niewątpliwie jednak dopiero w okresie scholastycznym zaczęto posługiwać się nim na szeroką skalę.

uchwytywanie rzeczywistości w sposób taki, w jaki świat *prezentuje* się, bez udziału pośredniczących poznawczych reprezentacji. Skoro jednak poznanie intuicyjne wolne ma być od jakichkolwiek reprezentacji, to za poznawczego pośrednika uznać należy również język. Stąd – i tutaj pojawia się komplementarnie drugi wspomniany sens intuicji – poznanie intuicyjne ma mieć charakter niedyskursywny, zatem bezpośredniość poznania intuicyjnego wymaga, by było ono czymś na kształt (również bezpośredniego) poznania zmysłowego. Analogia percepcji i intuicji pojawiła się w filozofii już w średniowieczu i na stałe w niej zagościła, co widoczne stanie się również w dalszym ciągu niniejszej rozprawy.

Bezpośredniości poznania intuicyjnego nie wiązano jednak wyłącznie z brakiem pośredniczącego czynnika reprezentacji. Poznanie bezpośrednie to również takie, w którym nie występuje żaden element dedukcji, wyciągania wniosków na podstawie przyjętych przesłanek czy w istocie jakakolwiek forma rozumowania. Intuicja zatem była rozumiana jako uchwycenie rzeczy poprzez bezpośredni wgląd, swego rodzaju elementarne ujęcie rzeczy. Jak zauważa Claude Panaccio, już w myśli Williama Ockhama kluczowa epistemologiczna rola intuicji nie sprowadza się do bycia kolejną, obok zmysłów i intelektu, władzą poznawczą, ale raczej jest pewnego typu aktem pierwotnym, warunkującym możliwość poznania empirycznego:

Ockham, jak większość mu współczesnych, sądził, że mamy oczywistą wiedzę a priori co do niektórych koniecznych sądów (np. że sprzeczność nie może być prawdziwa, że dobroczyńca zasługuje na wdzięczność), lecz co się tyczy kwestii przygodnych, to poznanie intuicyjne stanowiło dla niego ostateczne źródło wiedzy pewnej. Jego epistemologia była rodzajem atomistycznego fundamentalizmu: niektóre prawdy znane są w sposób oczywisty poprzez nasz bezpośredni kontakt [z rzeczami] (...), a cała nasza dalsza wiedza o empirycznych stanach rzeczy opiera się na tej podstawie.
(Panaccio 2014: 55)

W tym epistemologicznym obrazie zaproponowanym przez Ockhama pojawia się jeszcze jedna typowo w historii filozofii przypisywana intuicji cecha – wiąże się bowiem intuicję z oczywistością. Wiedza pewna gwarantowana jest tutaj właśnie poprzez oczywistość aktu intuicji. Czysto intuicyjne poznanie byłoby więc takim, które zapewniałoby wiedzę bezpośrednią, ujętą w prostym akcie w sposób niedyskursywny. Poznanie charakteryzujące

się takimi przymiotami nie bez powodu było więc wiązane z poznaniem właściwym Bogu – za takie też uznawał je chociażby Tomasz z Akwinu, uważając, iż:

Poznanie intuicyjne przysługujące Bogu jest zupełnie niedyskursywne, a to ze względu na pewność poznania prawdy, jaką On ma – dyskurs zawsze będzie wynikał z potrzeby dokonywania wielu aktów poznawczych, aby osiągnąć wiedzę. Poznanie intuicyjne, o jakim mowa, dotyczy także poznania Boga przez Niego samego. Poznanie proste i bezpośrednie w Bogu wyklucza się nie tylko z poznaniem dyskursywnym, ale także z poznaniem polegającym na twierdzeniu i przeczeniu, gdyż ono zakłada i domaga się wcześniejszego ujęcia (...). (Zembrzuski 2019: 327)

Scholastyczne koncepcje w wielu obszarach wytyczyły sposób myślenia o intuicji w filozofii, stąd też wielu autorów w średniowieczu upatruje właśnie źródło rozlicznych idei kojarzonych z pojęciem poznania intuicyjnego. Niektórzy, jak Aaron Preston, uważając wręcz, że i współczesne debaty o naturze i roli intuicji w filozofii analitycznej wyrastają z „tradycyjnego”, scholastycznego ujęcia tego problemu. Równocześnie jednak autor ten podkreśla, że „[p]atrząc wstecz z czasów średniowiecznych, znaleźć można podobne idee wyrażone w innych terminach u niemal każdego filozofa w tej części Zachodniego kanonu – na przykład, w pojęciu *nous* u Platona, Arystotelesa i Plotyna” (Preston 2015: 45).

Istotnie, badacze filozofii starożytnej często podkreślają, że „w greckich tekstach filozoficznych terminy *nous* czy *noesis* używane były w celu odniesienia się do tego, co dziś zdefiniowalibyśmy jako intuicja” (Piętka 2015: 24). Oczywiście, takie rozumienie nie wyczerpuje zbioru semantycznych asocjacji wiązanych z terminem *nous*, który zależnie od kontekstu oznaczać też mógł umysł, intelekt, rozum, myślenie czy mądrość. Choć więc, jak stwierdza Dariusz Piętka, intuicja jest tylko jedną z *funkcji* tego terminu, to jest to jego funkcja prymarna (Piętka 2015: 24). Podobnie zauważa Victor Kal, jeden z badaczy filozofii Arystotelesa, komentując znaczeniową zbieżność pojęć intuicji i umysłu obejmowaną terminem *nous*:

Termin ‘intuicja’ wskazuje istotną funkcję umysłu: umysłu jako zdolnego do wglądu czy też zrozumienia. Jest to umysł poznający. Przy innych okazjach, Arystoteles używa tego samego greckiego słowa w mniej specyficznym sensie, wskazując najogólniej na umysł ludzki wraz ze wszystkimi jego funkcjami. (Kal 1988: 9)

Intuicja ma więc w starożytnej filozofii greckiej kontekst czysto intelektualny – jest tą władzą, dzięki której możliwe staje się poznanie; co więcej: poznanie prawdziwe i pewne, *episteme*, przeciwstawione poznaniu zaledwie złudnemu i podważalnemu, *doksa*. Toruje to już wyraźnie drogę analogii percepcji zmysłowej i intelektualnej, a więc jednej opartej na zmysłach i drugiej na intuicji. Źródła analogii kluczowej dla rozumienia pojęcia intuicji, zarówno przez całą historię filozofii, jak i współcześnie, leżą zatem bezpośrednio w myśli greckich klasyków.

Analogię tę wprost formułuje np. Platon, jako że powyższe rozróżnienie jest w istocie kluczowe dla zrozumienia jego epistemologii. Przedmiotem poznania noetycznego są idee, odwieczne formy, których jednak nie możemy poznać bezpośrednio zmysłami. Jednakże prócz poznawania rzeczy dostępnych zmysłami, możemy również dostrzec to, co je łączy, wspólną im formę. Tego rodzaju poznanie nie dokonuje się jednak dzięki zmysłom, a jest właśnie rodzajem poznania noetycznego, intuicyjnego. Kwestia ta rozważana jest np. w dialogu *Państwo*, kiedy to Sokrates w rozmowie z Glaukonem (bratem Platona), zauważając niedoskonałość i nagminną niejednoznaczność świadectw zmysłowych, stwierdza:

– (...) W takich znowu wypadkach dusza musi być w kłopotcie i nie może wiedzieć, co właściwie ten zmysł oznacza jako twarde, skoro to samo nazywa się zarazem i miękkim (...).

– Toteż (...) takie sprawozdania zmysłów muszą być dla duszy dziwne i wymagają zastanowienia.

– Zatem to naturalne – dodałem – że w takich wypadkach przede wszystkim dusza ucieka się do rachunku i do rozumu, i zastanawia się, czy to jest jedno, czy dwa; to, co jej zmysły donoszą. (...) To, co wielkie i to, co małe, wzrok też spostrzegął – zgodzimy się – ale nie z osobna, tylko w jakiejś mieszaninie. Czy nie tak?

– Tak.

– I żeby się to wyjaśniło, to znowu rozum był zmuszony zobaczyć wielkość i małość, ale nie w zmieszaniu, tylko z osobna, a więc wprost przeciwnie niż zmysł.

– Prawda.

– Czy nie stąd jakoś przychodzi nam po raz pierwszy pytanie: więc co to właściwie jest to wielkie, i tak samo to, co małe?

– W każdym razie.

– I tak nazwaliśmy jedno przedmiotem myślowym, a drugie widzialnym. (Platon 2010: 300-301; 524A-D)

Zmysły zatem pozwalają dostrzec jedynie niedoskonale i „w mieszaninie” rzeczy miękkie i twarde, wielkie i małe; lecz dopiero dzięki intuicji możliwe jest uchwycenie czym jest sama miękkość i twardość, wielkość i małość – poznanie istoty rzeczy. Stąd też w myśli Platona, „jako że poznanie rozumowe jest doskonalsze od zmysłowego, intuicja jest najdoskonalszą drogą poznania dostępną człowiekowi” (Piętka 2015: 31). Podobnie, jak zauważa Adam Chmielewski, intuicja intelektualna przewyższa u Platona poznanie zapośredniczone przez język. Rekonstruuując stojący za taką myślą tok rozumowania, Chmielewski przywołuje pojawiającą się w *Kratylosie* figurę nazwodawcy, który jako pierwszy nadał rzeczom nazwy, i stwierdza dalej:

Skoro w procedurze pierwotnego nazywania rzeczy nazwodawca kierował się «znawstwem», czyli znajomością rzeczy, i jeżeli wiedza jest możliwa za pośrednictwem nazw, powstaje natychmiast pytanie: «z jakich nazw dowiedział się, czy odkrył, jakimi są rzeczy, skoro jeszcze pierwotnych nazw nie nadał» [Platon 438e]? Ponieważ żadne nazwy jeszcze wtedy nie istniały, pozostaje jedyne wyjście: musi być możliwość poznania bytów bez pomocy nazw. (Chmielewski 2014: 109-110)

Intuicja jawi się więc jako najdoskonalsza forma poznania, niezapośredniczona poprzez zmysły i język. Stąd też możemy mówić w tym przypadku o epistemologicznym intuicjonizmie poznawczym – czy to w wersji anamnezyjnej, zaproponowanej przez Platona, czy też w formie ekstazyjnej, pojawiającej się później u Plotyna (por. Krąpiec 1978: 199).

Interesujący jest również kontekst, w którym mówić możemy o roli intuicji w filozofii Arystotelesa, nawet mając na uwadze, że „*nous* Arystotelesa i *nous* Platona mają nieco odmienny zakres konotacji” (Piętka 2015: 36). Rozważaniom dotyczącym pojęcia *nous* Stagiryta poświęcił wiele uwagi, szczególnie interesujące jest jednak zwrócenie przez niego uwagi na rolę intuicji jako ostatecznego gwaranta poprawności pewnego rodzaju wnioskowań. Kwestia ta dotyczy zatem samych fundamentów logiki, pytania o to, dlaczego w ogóle uznać mamy podstawowe reguły czy zasady logiki za poprawne. Przyjmując z kolei, że jakiegokolwiek poznanie musi opierać się na logicznej racjonalności, intuicja staje się u Arystotelesa metodą „bezpośredniego, pozajęzykowego uzyskiwania pewności co do elementów wiedzy

usytuowanych u podstaw lub «u dołu» procesu poznania” (Chmielewski 2014: 116). Stąd też nie powinno dziwić, że duża część „filozoficznego zainteresowania intuicją jako zdolnością do bezpośredniego osiągnięcia epistemicznie samopotwierdzalnych przekonań czy wiedzy wywodzi się oryginalnie od Arystotelesa” (Bolton 2014: 39).

Już chociażby na przykładzie takiej wykładni stosunkowo łatwo zilustrować typowe napięcia znaczeniowe wynikające z szerokiego rozpowszechnienia się terminu „intuicja”. Z jednej bowiem strony, właściwe współczesne zastosowanie logiki formalnej scharakteryzować można za Marcinem Łazarzem następująco:

Każdy (...) pomysł czy argument musi być w końcu napisany «na czysto», to jest doprowadzony do postaci, w której wszystkie kroki dowodowe są ściśle uzasadnione i zgodne z regułami logiki. O poczuciu oczywistości nie może być tutaj mowy. Wielką zasługą logiki formalnej (...) było właśnie ujawnienie luk i błędów, których przez całe wieki nie rozpoznała ludzka intuicja. (Łazarz 2018: 61)

W takiej interpretacji intuicja jawi się jako bazująca na poczuciu oczywistości, ale ostatecznie zwodnicza, gdyż dopuszczająca „przeoczenie” poważnych usterek, które nie umykają jednak przy zastosowaniu rygorystycznych narzędzi formalnologicznych. Z drugiej jednak strony, w wykładni Arystotelesa (i jego późniejszych interpretatorów) stale obecny jest motyw oparcia samego aparatu logicznego właśnie na intuicji, która gwarantować ma oczywistość i poprawność wnioskowań³.

Wątek intuicji jako fundamentu wiedzy pewnej odegrał też istotną rolę w koncepcjach nowożytnych racjonalistów, zwłaszcza zaś w zaproponowanej przez Kartezjusza idei poznania intuicyjnego jako charakteryzującego się jasnością i wyraźnością. Już blisko wiek temu Frederick Anderson (1926) zauważał, że doktryna Kartezjusza stanowi jedno z głównych źródeł rozumienia pojęcia intuicji w filozofii. Jak powszechnie wiadomo, epistemologiczny projekt francuskiego klasyka racjonalizmu zakładał poszukiwanie punktu oparcia w wiedzy pewnej poprzez metodologiczny sceptycyzm – ustawiczne poddawanie w wątpliwość wszelkich takich przekonań, których poddanie w wątpliwość było tylko możliwe. Dochodzi w ten sposób do sławnego wniosku, że w procesie takiego rozumowania nie jest możliwe poddanie w

³ Ciekawym wątkiem w kontekście rozważań o logice formalnej jest również platońska z ducha koncepcja intuicyjnego poznania czy bezpośredniego uchwycenia prawd w logice i matematyce zaproponowana przez Kurta Gödla. Zob. np. Parsons 1995, Tieszen 2002.

wątpliwość samego faktu myślenia, a zatem skoro myśli, to istnieć musi i myślący podmiot. Ta podstawowa intuicja Kartezjusza, fundament jego systemu, charakteryzuje się właśnie wspomnianymi przymiotami jasności i wyraźności. Kartezjusz z faktu tego wyciąga istotne konsekwencje:

Jestem przekonany, że jestem czymś, co myśli, ale czyż nie wiem też w rezultacie i tego, co jest konieczne, abym mógł nabrać o czymś pewności? Oczywiście, co do tego pierwszego, to pewności dostarcza mi jasność i wyrazistość doświadczenia, o którym mówię, lecz nie wystarczyłoby ono, aby mnie upewnić o prawdziwości tego, co mówię, jeśli tylko kiedykolwiek miałyby się zdarzyć, że coś, co poznałem równie jasno i dokładnie, okazałoby się fałszywe. Stąd też wydaje mi się, że mogę ustalić jako zasadę ogólną, iż wszystko to, co poznajemy bardzo jasno i bardzo dokładnie⁴, jest prawdziwe.
(Kartezjusz 2004: 42)

Intuicja według Kartezjusza dostarcza więc pewnego rodzaju fundamentalnych sądów prawdziwych. Poznanie dokonujące się za pomocą aktu intuicji ma charakter bezpośredni – stąd też w *Regułach do kierowania umysłem* (Kartezjusz 2008) intuicję odróżnia on od dedukcji: ta pierwsza pozwala na bezpośrednie ujęcie prawd, które umysłowi jawią się jako jasne i wyraźne, ta druga zaś pozwala na dokonywanie niezawodnych wnioskowań. A jak zauważają niektórzy komentatorzy, choć Kartezjusz „daleki jest od ignorowania znaczenia dedukcji, określa ją z punktu widzenia intuicji, którą uznaje za pojęcie bardziej fundamentalne” (Mursell 1919: 397).

Zagadnienie intuicji obecne było w myśli również innych filozoficznych klasyków czasów nowożytnych. Pełniła ona istotną funkcję w metafizycznych rozważaniach Spinozy, który uznawał ją za jedno z trzech, obok doświadczenia i rozumu, źródeł wiedzy (zob. Meehan 2014: 91). Pascal swoje *Myśli* (2008) otwiera rozróżnieniem na zmysł matematyczny (czy geometryczny) oraz intuicyjny⁵. Podobnie istotne rozróżnienie, na wiedze intuicyjną i

⁴ Tłumacz przytaczanego wydania *Medytacji o filozofii pierwszej*, Jan Hartman, w zależności od kontekstu zamiennie tłumaczy francuski termin *distinct* jako wyraźny, wyrazisty bądź dokładny. Niezależnie od oceny takiej decyzji translatorskiej, warto na uwadze mieć, że w polskiej tradycji filozoficznej zwykło się mówić o koncepcji poznania jasnego i wyraźnego w filozofii Kartezjusza.

⁵ Pascal używa w tym kontekście terminu *esprit de finesse*, który Boy-Żeleński przekłada na język polski jako *przyrodzoną bystrość*, zaś w języku angielskim oddawany jest jako *intuitive mind* (zob. np. Pascal 1995) i w opinii wielu komentatorów koresponduje *par excellence* z rozumieniem intuicji w filozofii nowożytnej (por. Anderson 1926: 366).

demonstratywną, jest dziełem Johna Locke'a (1955b). W pewnym sensie w jego stanowisku znajdziemy echo różnych, przytoczonych wcześniej koncepcji intuicji. Angielski filozof przypisuje więc intuicji bezpośredniość, nieinferencyjność, oczywistość czy pewność. Wymienia charakterystyczne przykłady sądów intuicyjnych, takich jak choćby to, że „co białe, nie jest czarne, że koło nie jest trójkątem, że 3 jest większe od 2 i że 3 jest równe 1 plus 2” (Locke 1955b: 203). Wprost formułuje również paradygmatyczną wręcz dla filozoficznych rozważań o intuicji analogię z percepcją, stwierdzając chociażby, że dzięki intuicji umysł „postrzega prawdę tak, jak oko postrzega światło przez to samo, że zwraca się ku niemu” i jawi się ona „niczym jasny blask słoneczny, skoro tylko umysł zwróci ku niej swój wzrok, i nie pozostawia miejsca na wahanie, wątplenie lub dociekanie, lecz od razu napełnia umysł swym przejrzystym światłem” (Locke 1955b: 202-203). Tego rodzaju pewna i oczywista wiedza intuicyjna odróżnia się od wiedzy demonstratywnej, która opiera się na dowodach, wymaga umysłowego wysiłku, nie ma przymiotów jasności czy oczywistości i zapośredniczona jest przez wnioskowanie.

W koncepcji Locke'a możemy odnaleźć poszczególne elementy łączące ją z wcześniejszymi stanowiskami odnośnie do natury czy roli intuicji w filozofii, sama jednak jest pewnego rodzaju syntezą najważniejszych przymiotów przypisywanych na ogół intuicji. Jak stanie się widoczne w toku niniejszej rozprawy, w istocie koncepcja ta jest stosunkowo bliska wielu teoriom formułowanym na gruncie debat we współczesnej filozofii. Istotne odstępstwo w tym zakresie dotyczy jednakże kwestii jednej cechy wskazywanej przez Locke'a: wiedzy intuicyjnej jako wiedzy pewnej. Pogląd o pewności intuicyjnego poznania krytykowany był z mocą już przez Charlesa Sandersa Peirce'a (zob. Motycka 2010), którego krytyka w tym zakresie, wymierzona przede wszystkim w epistemologię Kartezjusza (zob. Gutowski 2004), zaowocowała głoszoną przez niego doktryną fallibilizmu, w myśl której każde poznanie jest niepewne i może zostać podważone.

Jakkolwiek punktem wyjścia krytyki Peirce'a było zakwestionowanie przez niego tezy o bezpośredniości poznania intuicyjnego, zdaniem amerykańskiego filozofa niemożliwej, to w dwudziestym wieku pogląd o fallibilnym charakterze poznania intuicyjnego rozpowszechnił się również i z innych powodów. Tacy filozofowie, jak wspomniani Kartezjusz, Pascal czy Locke, pewność i oczywistość intuicyjnego poznania postulowali ilustrując to często przykładami twierdzeń matematycznych – bo to matematyka właśnie stanowiła ideał poznania pewnego i

niezawodnego. Komentując istotne pęknięcie epistemologiczne, stawiające pod znakiem zapytania zasadność takiej ilustracji, Andrzej Wierzbicki konstatuje:

Otóż intuicja była przedmiotem rozważań filozoficznych niemal od początków filozofii, w każdym razie od Platona (...). Od Platona do Kanta, intuicja była często traktowana jako wewnętrzne źródło wiedzy pewnej, niezawodnej, przynajmniej w matematyce. (...) Jednakże to sama matematyka podważyła niezawodność intuicji poprzez powstanie geometrii nieeuklidesowej, np. geometrii zjawisk na powierzchni kuli, w której niektóre ze starych aksjomatów geometrii euklidesowej przestały obowiązywać i być intuicyjnie oczywiste. (Wierzbicki 2008: 237)

Rozwój matematyki, ale też i odkrycia na gruncie nauk empirycznych, podważyły w minionym stuleciu wiarę w pewne poznanie intuicyjne, doprowadzając w filozofii do sytuacji, w której „o intuicji wiele [mówili] zwłaszcza filozofowie tego nurtu, gdzie przeświadczenie i odczucia zajmuje miejsce poznania i uzasadnienia” (Zdybicka 1964: 121). Intuicja stała się więc popularna wśród filozofów akcentujących jej irracjonalny charakter, wśród których wskazuje się np. na Bergsona, Schelera czy Heideggera (por. Bunge 1962, Nałczadźjan 1979, Simons 2016).

Zwłaszcza pierwszy z wymienionych w istotny sposób wpłynął na dwudziestowieczną recepcję terminu „intuicja” w filozofii. Koncepcja Henri Bergsona łątkę irracjonalizmu zawdzięcza głównie akcentowaniu roli poznania niedyskursywnego i pozarozumowego, które dostrzegał właśnie w intuicji, rozumianej jako pewnego rodzaju instynkt, dzięki któremu bezpośrednio poznajemy rzeczywistość. Należy jednak mieć na uwadze, że „koncepcja intuicji w filozofii (...) Bergsona jest, jak cała jego filozofia, czymś trudno porównywalnym z innymi koncepcjami” (Bobryk 2008: 139). Jednocześnie interpretacyjną trudność potęguje fakt, że sam Bergson mówiąc o intuicji nie definiuje jej w sposób klarowny, akcentując raczej to, co jest w niej niewyraźnego. Stawiając pytanie o to, czym jest intuicja filozoficzna, stwierdza na przykład:

Chodzi o wymykający się, ulotny, być może nawet niedostrzeżony obraz, który dręczy umysł filozofa, który podąża za nim jak cień poprzez meandry jego myśli. Nawet jeśli nie jest on samą intuicją, zbliża się do niej o wiele bardziej niż nieuchronnie symboliczne wyrażenia pojęciowe, do których intuicja musi się uciec, żeby dostarczyć «wyjaśnień». Jeśli przypatrzymy się dobrze temu cieniowi, odgadniemy postawę ciała, który go rzuca.

I jeśli podejmiemy wysiłek naśladowania tej postawy albo raczej przyjęcia jej, zobaczymy w granicach możliwości to, co zobaczył sam filozof. (Bergson 2021: 111)

Tego typu metaforyczny język użyty jest celowo, jako że ma on za zadanie w pewnym sensie wyrazić to, co z założenia jest niewyraźne. Postawę tę w następujący sposób komentuje Damian Leszczyński:

Gdyby Bergson ograniczył się do stwierdzenia niewyraźności intuicji, jego rozwiązanie miałoby jedynie negatywny charakter i powinno skończyć się milczeniem. (...) W jego wypadku pojawia się jednak rozwiązanie pozytywne: filozofia intuicjonistyczna jest możliwa dzięki specyficznemu wykorzystaniu języka. Przesłanką tej tezy jest istnienie w naszej kulturze dziedziny, w której tego rodzaju niekonceptualne i intuicyjne doświadczenia mogą zostać wyrażone w taki sposób, żeby sprowokować odpowiednie postawy u odbiorców: chodzi o sztukę. Jeśli filozofia ma być intuicyjna, a zarazem nie ograniczyć się do prywatnych przeżyć, musi znaleźć środek komunikacji. I w tym momencie trzeba powrócić do języka, jednak potraktować go w taki sposób, w jaki traktuje go sztuka, a więc nie jako nośnik informacji, ale jako środek do wywoływania obrazów, a za pośrednictwem obrazów – intuicji. (Leszczyński 2010: 696)

Jest to czynnik istotnie odróżniający irracjonalistyczne koncepcje intuicji od tych będących przedmiotem rozważań w niniejszej dysertacji. Można zatem powiedzieć, że przedmiotem rozprawy jest intuicja racjonalna – w tym sensie, że odgrywa ona rolę w poznaniu dyskursywnym, jest wyrażalna w języku i odwołuje się raczej do treści sądów niż do doświadczeń.

Z tym ostatnim wiąże się jeszcze jeden kontekst. Intuicję uznaje się za pełniącą ważną funkcję także w innym dwudziestowiecznym nurcie filozoficznym, jakkolwiek jest ona tam pojmowana inaczej niż we współczesnej filozofii analitycznej⁶. Chodzi tu o fenomenologię, w której – zwłaszcza w pracach Edmunda Husserla – intuicja odgrywa niezwykle doniosłą rolę. Ujmując kwestię tę najzwięźlej:

Idea [fenomenologii] wyrasta z przekonania, że myślenie filozoficzne wymaga zawieszenia utrwalonego dyskursu, aby móc wyrazić to, co przedstawia się w

⁶ Jednakże, jak zobaczyć można zwłaszcza w podrozdziale 2.2, pojawiają się współcześnie próby takiego ujęcia intuicji w filozofii, które łączyłoby z sobą tradycję fenomenologiczną z analityczną.

źródłowym doświadczeniu. Wyróżnioną pozycję zajmuje przy tym intuicja, którą Husserl ujmuje jako przeciwieństwo spekulacji. Podstawą jest więc analityczne i metodyczne opisywanie doświadczenia, a zatem sposobów dania przedmiotów w świadomości. (Płotka 2019: 26)

Również i w tym zakresie fenomenologiczna koncepcja intuicji różni się od analitycznej tym, że porzuca treści sądów, a tym samym poznanie dyskursywne, na rzecz „źródłowego doświadczenia”. Przy okazji warto nadmienić, że istotna w tym kontekście rola intuicji akcentowana była nie tylko w pracach Husserla, ale także u innych czołowych przedstawicieli fenomenologii, jak choćby Merleau-Ponty’ego (zob. Bobryk 2008) czy Ingardena (zob. Mikeska-Kycia 2014).

Powyższe uwagi historyczne dotyczące intuicji nie mają na celu – chociażby najbardziej zwięzłej – prezentacji różnorodnego ujmowania pojęcia intuicji w historii filozofii i zmian, które zachodziły w obrębie rozumienia jego znaczenia i przypisywanych intuicji ról. Zresztą nawet pobieżny przegląd rozmaitych stanowisk pozwala zrozumieć, że sama tylko historyczna prezentacja tego typu wymagałaby napisania obszernej monografii: temat intuicji po prostu obecny jest w filozofii nieprzerwanie niemal od jej początków, aż – jak będę starał się pokazać w niniejszej rozprawie – po czasy najbardziej współczesne. Szczątkowe uwagi dotyczące rysu historycznego miały raczej za zadanie unaocznic – po pierwsze – centralne miejsce tematu intuicji w dziejach filozofii, po drugie zaś – jak bardzo pojęcie to rozumiane było wieloznacznie i jak trudno o sformułowanie (nawet na największym poziomie ogólności) odpowiedzi na pytanie o to, co w filozofii rozumie się przez „intuicję”. Przyjrzyjmy się chociażby sformułowanej, celem wsparcia podobnego wniosku, przez Monikę Walczak liście rozmaitych przymiotów, które na przestrzenie wieków przydawano intuicji:

Intuicji przypisywano w dziejach filozofii różnorodne własności (...), twierdząc, że jest bezpośrednia (niezapośredniczona – przez wnioskowanie, język itp.), naoczna (ogłądowa), nieinferencyjna (...), niepowątpiewalna, nieomylna (pewna), konieczna (niezmienna), oczywista, punktowa, nielinearna (niedyskursywna [...]), całościowa (holistyczna), niesymboliczna (nieznakowa, [...] niewerbalna), czasem także, że jest ogólna i abstrakcyjna albo jednostkowa, podświadoma/nieświadoma, niejawna, spontaniczna, nagła, momentalna, intelektualna (umysłowa, duchowa) lub zmysłowa,

receptywna (bierna) lub niereceptywna (aktywna), wyrażalna lub niewyrażalna, racjonalna, irracjonalna lub pozaracjonalna. (Walczak 2011: 129)

Doprawdy trudno w tym pojęciowym amalgamacie o wyodrębnienie jakiegokolwiek spójnej i informatywnej definicji intuicji. Znaczna część wspomnianych cech wzajemnie się wyklucza, a co gorsza – wiele spośród tych, które były szerzej akceptowane, ma zaledwie charakter negatywny, stąd przyjęcie ich nie zbliża nas zanedo do właściwego uchwycenia pojęcia intuicji w historii filozofii.

Niniejsza rozprawa dotyczy zagadnienia natury i roli intuicji w filozofii współczesnej, dlatego też w dalszych częściach rozmyślnie abstrahować będę od ustaleń poczynionych przez filozofów na przestrzeni dziejów. Nie oznacza to oczywiście, że wiele spośród poruszanych w pracy kwestii nie łączy się wprost z tradycyjną myślą filozoficzną – chociażby z niektórymi spośród zasygnalizowanych powyżej wątków problemowych. Tam zatem, gdzie zagadnienia takie bezpośrednio łączą się z tematyką rozprawy, nawiązania do historii filozofii wskazywane będą wprost. W większości jednak przypadków pozostaną one zaledwie domyślne, jako że nie jest celem niniejszej rozprawy ukazywanie współczesnego rozumienia natury i roli intuicji *na tle* historii filozofii.

Rozważania takie zresztą byłyby wysoce problematyczne również z innych powodów. Po pierwsze, jak w szkicowym zarysie zostało ukazane powyżej, samo rozumienie intuicji na przestrzeni wieków ewoluowało, podlegało rozmaitym przeobrażeniom, a nowe wątki pojawiały się niejako paralelnie z samym rozwojem myśli filozoficznej. Po drugie, i poniekąd w związku z pierwszym, znaczeniowe zmiany w obrębie pojęć pociągają za sobą ryzyko interpretacji ahistorycznej – przykładając dzisiejsze rozumienie niektórych terminów do kontekstów ich użycia przed wiekami, możemy mimowolnie wypaczyć ich sens. Jak słusznie zauważają Marek Magdziak i Marcin Stabrowski, w przypadku tekstów pochodzących z dawnych epok „w warstwie znaczeniowej często nieodzowna może okazać się pomoc historyków”, jako że badacz analizujący teksty historyczne z dzisiejszej perspektywy „mógłby bowiem popaść w spore problemy interpretacyjne, nadając znaczenie współczesne niegdysiejszym pojęciom” (Magdziak i Stabrowski 2016: 143-144). Po trzecie w końcu, znaczenie nadawane terminowi „intuicja” w analizowanym w tej rozprawie obszarze jest do pewnego stopnia wypadkową rozwoju dwudziestowiecznej filozofii analitycznej i jej specyficznych metod. Choć więc w kontekstach, w których we współczesnej filozofii

analizy mowa o intuicji często odnaleźć możemy echo starszych rozważań, to celem pracy było raczej skupienie się na specyfice rozumienia intuicji w określonym, współczesnym obszarze badań filozoficznych.

Problematyczna w obszarze niniejszych badań kwestia niezwykle szerokiego pola znaczeniowego terminu 'intuicja' dotyczy nie tylko jego semantycznych przemian w toku historii filozofii, czy po prostu w filozofii w ogóle, ale także jego funkcjonowania w innych kontekstach. Po pierwsze bowiem, termin 'intuicja' wykorzystywany jest w różnych kontekstach w obrębie innych nauk szczegółowych. Odmienne odcienie znaczeniowe będzie więc intuicja mieć w psychologii poznawczej, gdzie często wiązana jest z kierowaniem się odnośnymi heurystykami (zob. np. Kahneman 2012, Nisbett 2015), od przykładowo ekonomii menadżerskiej, gdzie utożsamiana bywa z myśleniem kreatywnym, twórczym, nieszablonowym (zob. np. Andersen 2000, Serafin 2006) — a już zupełnie inne związane będzie z intuicjonizmem matematycznym, rozumianym jako pogląd na podstawy matematyki i związanym w głównej mierze z grupą holenderskich matematyków i filozofów matematyki (zob. np. Brouwer 1913, Heyting 1958). Na płaszczyźnie metanaukowej zwraca się również uwagę na istotną rolę intuicji w kontekście odkrycia naukowego, gdzie ma być ona pewnego rodzaju „olśnieniem”, pozwalającym w sposób nagły dostrzec poszukiwane rozwiązanie badanego problemu:

Jednym z ważniejszych zagadnień psychologii myślenia jest obecnie (...) problem nagłego pojmowania, nieoczekiwanego nadejścia gotowego rozwiązania zagadnienia naukowego, «olśnienia» świadomości skutecznym jego wyrażeniem. Moment nadejścia rozwiązania problemu, który uprzednio był świadomie badany przez uczzonego, jest w całym procesie momentem najważniejszym i emocjonalnie najbardziej nasyconym. Nagłe intuicyjne postrzeżenie poszukiwanych współzależności elementów i związków danego zagadnienia oddziela nierozwiązaną sytuację problemową od sytuacji (...), w której ów problem w istocie nie istnieje. (...) [Z]jawisko to jest naturalne, choć wysiłkami wielu filozofów zdobyło sławę mistycznego i niepojętego procesu psychicznego (...). (Nałczadźjan 1979: 82)

Sam Albert Nałczadźjan dostrzega wagę tego rodzaju zjawiska „olśnienia” w praktyce naukowej i uznaje je, w poprzek „wysiłków wielu filozofów”, za część naturalnego obrazu świata. Postuluje w związku z tym badanie tego fenomenu również metodami naukowymi.

Niemniej jednak o intuicji w podobny sposób mówi się często i w kontekście (mniej lub bardziej traktowanego dosłownie) zjawiska mistycznego czy parapsychologicznego. Tego rodzaju konotacje intuicji z paranormalnymi zdolnościami świadomości, „szóstym zmysłem”, pewnego rodzaju niewytłumaczalną i pozaracjonalną zdolnością dostrzegania rzeczy zakrytych czy wręcz przewidywania przyszłości, z pewnością przynoszą intuicji złą sławę, czyniąc samo pojęcie epistemicznie „podejrzany” w oczach osób ukierunkowanych naturalistycznie. Co oczywiste, rozważania w niniejszej dysertacji z tego rodzaju rozumieniem intuicji nie będą miały nic wspólnego.

Wreszcie intuicja jest terminem potocznym, używanym na co dzień z wysoką częstotliwością oraz również szerokim i odmiennym bagażem semantycznym. W mowie potocznej intuicja często utożsamiana jest po prostu z przeczuciem, niedającym się łatwo wyjaśnić „głosem wewnętrznym”, podpowiadającym nam rozwiązanie danego problemu czy innej nurtującej kwestii (w tym kontekście funkcjonują również związki wyrazowe typu „kobieca intuicja”). Z drugiej strony, „intuicyjność” może wskazywać na pewną łatwość czy oczywistość, stąd też jako intuicyjne często określane są przykładowo urządzenia elektroniczne czy programy komputerowe. Dla zobrazowania szerokiego wachlarza znaczeń przypisywanych potocznemu pojęciu intuicji, przyjrzyjmy się pokrótce kilku tylko wybranym cytatom, pochodzącym ze współczesnych polskich dzieł literackich⁷:

Choć była to tylko intuicja, musiał jednak ją sprawdzić – Mock był jak najdalszy od tego, aby pogardzać swoją śledczą intuicją. (Krajewski 2009; wyróżnienie dodane)

Otaksowała dyskretnie oficera, a jej wiedza i intuicja określiły go bezbłędnie. (Bujko 2006)

(...) nie mieli jeszcze wyników badań sondażowych, ale pierwsze próbki wypadają pomyślnie. Nie są to dane reprezentatywne, ale intuicja podpowiadała Juliuszowi, że to się sprzeda. (Cegielski 2004)

Gdyby miała opisać, czym była dla niej nigdy niezawodząca intuicja, powiedziałaaby, że białą laską niewidomego. Przewodnikiem, dla oślepionych życiem. (Gretkowska 2003)

⁷ Wszystkie poniżej cytowane fragmenty powieści zaczerpnięte zostały z bazy Narodowego Korpusu Języka Polskiego: <http://nkjp.pl/> (dostęp: 18.01.2021).

Usiłował nauczyć komputer, jak ma wyłapywać nagłe wtargnięcia obcych programów. Ale do tego potrzebna była intuicja. (...) Sztuczna inteligencja, istota bez smaku i węchu, w świecie ludzi była jak na obcej planecie. (Rudniańska 1999)

Z chwilą kiedy uda się panu wyciszyć w sobie myślenie rozumem, dopuści pan do głosu zupełnie odmienny sposób doświadczania istnienia – intuicyjny, pozarozumowy, irracjonalny. (Skrzyposzek 1996)

Wszystkie te zdania zawierają w sobie słowo „intuicja” (lub jego warianty) użyte w naturalnym, konwencjonalnym sensie. Nie sposób wyciągać zbyt daleko idących wniosków na podstawie tak niewielkiej próby wybranych cytatów, niemniej poczynić możemy kilka obserwacji, pozwalających lepiej uchwycić potoczne konotacje interesującego nas tu terminu i jego ewentualną odmienność od znaczenia nadawanego mu w filozofii. Intuicja więc nie jest zawsze rozumiana jako dostarczająca wiedzy pewnej czy oczywistej – jest *tylko* intuicją, którą należy jeszcze sprawdzić. Jest czymś co stoi raczej obok wiedzy, niż jej źródłem. Niekiedy wręcz myśleniu dyskursywnemu, racjonalnemu czy ogólniej prowadzącemu do wiedzy jest wprost przeciwstawiana – jak w ostatnim z przytoczonych cytatów, gdzie stanowi radykalnie odmienny sposób poznawania, czy raczej „doświadczania” świata. Intuicja stanowi też „podpowiedź”, jest tym, co nakierować może na trafne rozwiązanie czy podjęcie słusznej decyzji. Jednocześnie jednak jej wartość epistemiczna jest wyraźnie niższa od konkretnych danych czy empirycznych wyników badań. W charakterystyczny sposób pojawia się tu również metaforyka intuicji jako zmysłu – w myśl której to raczej „życie” wraz ze wszystkimi doznaniem zmysłowymi jest tym, co oślepia nasz umysł, zaś intuicja pozwala się w tej ciemności odnaleźć. Wreszcie ostatni interesujący kontekst, na który chciałbym wskazać, pośrednio również dotyczy kwestii zmysłów. Choć programy komputerowe mogą posługiwać się racjonalnością *stricte* obliczeniową na najwyższym nawet poziomie, to właśnie brak intuicji oraz zmysłów sprawia, że sztuczna inteligencja nie jest równa człowiekowi – zatem zmysły i intuicja jawią się tutaj jako szczególnie dystynktywny, jakościowy warunek *sine qua non* człowieczeństwa.

Różne (i wciąż zmieniające się) znaczenia przypisywane intuicji na przestrzeni dziejów filozofii, jej odmienny sens w różnych naukach szczegółowych czy szerokie i również zróżnicowane pole semantyczne terminu „intuicja” w użyciu potocznym – wszystko to łącznie sprawia, że mówienie o intuicji *simpliciter* nie wydaje się w ogóle możliwe. W niniejszej

rozprawie uwaga koncentrowana jest na użytku czynionym z intuicji w aspekcie metodologicznym filozofii analitycznej. W związku z tym punktem wyjścia rozprawy będzie nie tyle wskazanie tego, co rozumiane jest pod pojęciem intuicji, ale w pierwszym rzędzie prezentacja takiego charakterystycznego fragmentu filozoficznej metody, w którym upatruje się istotnej roli intuicji. Naturalnie narzucającym się pytaniem w obliczu problemów z adekwatnym zdefiniowaniem intuicji tudzież nieostrością samego terminu jest to, czy prowadząc rozważania wokół wspomnianego wycinka filozofii współczesnej nie można by posłużyć się innym terminem, chociażby używanym technicznie. Odpowiedź na to pytanie jest być może pozytywna. Równocześnie jednak współczesne debaty dotyczące tego zagadnienia prowadzone są na tak olbrzymią skalę przy pomocy terminu „intuicja”, że pomijanie go po prostu nie wydaje się możliwe. Oczywiście nie można wykluczyć, że sytuacja ta w przyszłości się zmieni – zdarzają się filozofowie, którzy choć przez lata w interesującym nas kontekście mówili o intuicjach, to jednak obecnie uważają ten termin za wadliwy i postulują jego porzucenie (np. Machery 2017: 36-40). Stojąc jednak na stanowisku, że termin ten wciąż więcej wyjaśnia niż zaciemnia oraz pozwala w interesujący sposób na dostrzeżenie wzajemnych interakcji między chociażby filozofią i psychologią⁸, zdecydowałem się w zgodzie ze standardowym sposobem użycia we współczesnych debatach metafizycznych mówić konsekwentnie o intuicji w filozofii.

Komentarza wymaga również inne kluczowe pojęcie użyte w tytule rozprawy. Chodzi o filozofię analityczną, która w standardowych propedeutykach kontrastowana jest zazwyczaj z drugim dominującym współcześnie nurtem, filozofią kontynentalną. Pomimo iż dystynkcja ta stosowana jest nader często, to coraz popularniejsze są głosy, twierdzące iż „rozdzielenie na filozofię ‘analityczną’ i ‘kontynentalną’ nie zasługuje już dłużej na poważną uwagę” (Piercey 2017: 274). W istocie, zasadność wzmiankowanego podziału jest interesującym i żywo dyskutowanym zagadnieniem we współczesnej metafizyce. Wskazuje się przykładowo na fakt, że same określenia wprowadzają w błąd – ani filozofia kontynentalna nie jest uprawiana wyłącznie w Europie kontynentalnej, ani też filozofia analityczna nie opiera się wyłącznie na analizie. W pewnym sensie określenia te są zaledwie pewnym reliktem historycznym. Jak w ciekawy sposób stara się wykazać Peter Simons (2001), sam podział na filozofię analityczną i kontynentalną jest w istocie wypadkową określonych okoliczności historycznych i w dużo

⁸ O kwestii tej szerzej piszę zwłaszcza w rozdziałach czwartym i piątym.

większej mierze, niż skłonni bylibyśmy przypuszczać, dziełem przypadku. Zasadność rozróżnienia w zdecydowany sposób krytykował również Bernard Williams:

Pomijając to, że wiąże się z dziwną krzyżującą się klasyfikacją – prawie tak, jak podział samochodów na samochody o napędzie na przednie koła i na samochody japońskie – etykiety te poważnie wprowadzają w błąd, gdyż pozwalają zapomnieć, że początki filozofii analitycznej znajdują się w Europie kontynentalnej (szczególnie wtedy, gdy za ojca filozofii analitycznej uważa się Fregego, a Wittgensteina za jej największego przedstawiciela) oraz że zainteresowanie filozofią «kontynentalną» nie ogranicza się do kontynentu europejskiego. (Williams 1996: 25)⁹

Równocześnie jednak nie sposób nie zauważyć znaczącej różnicy w filozoficznym stylu, metodach, problemach leżących w centrum zainteresowania czy metafizycznych założeniach (wyrażających np. stosunek do nauk szczegółowych czy do roli logiki formalnej w filozofii) między filozofami zaliczanymi paradygmatycznie do nurtu analitycznego (jak np. Moore, Russell, Wittgenstein, Tarski, Strawson, Austin, Quine, Kripke czy Putnam) a charakteryzowanymi jako czołowi przedstawiciele filozofii kontynentalnej (jak np. Husserl, Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Adorno czy Derrida). Pozwala to zgodzić się z tezą, że „niezależnie od całej różnorodności filozofii analitycznej i kontynentalnej, możliwe jest wskazanie przynajmniej kilku charakterystycznych cech tych dwóch typów czy rodzajów filozofii współczesnej” (Szubka 2009: 56).

W niniejszej rozprawie odnosić będę się do dzieł i metod filozofów bądź zaliczanych do tradycji analitycznej, bądź też wprost się z nią identyfikujących. Choć więc tytułowe określenie „filozofia analityczna” traktowane winno być z ostrożnością, jako termin nieostry i bez określonej definicji, to jednak przydatny w przynajmniej zgrubnym wskazaniu na interesujący nas obszar filozofii współczesnej. Podążając za ideą zaproponowaną w najgłośniejszej bodaj monografii dotyczącej charakterystyki filozofii analitycznej w ostatnich latach (Glock 2008), traktuję pojęcie filozofii analitycznej na modłę zaproponowanej przez Wittgensteina (2005) idei podobieństwa rodzinnego¹⁰. Choć zatem nie sposób precyzyjnie podać takiej definicji filozofii analitycznej, pod którą podpadać będą wszyscy i tylko ci filozofowie, których standardowo do tego nurtu zaliczamy (por. Glock 2004), to możemy podać listę cech, których

⁹ Cytat oraz tłumaczenie za Szubka 2009: 54.

¹⁰ O samej idei podobieństwa rodzinnego więcej piszę w rozdziale piątym.

choć częściowe spełnienie pozwala na zaklasyfikowanie danego filozofa jako analitycznego. Równocześnie listę tę ustalić można chociażby poprzez przyjrzenie się twórczości paradygmatycznych filozofów analitycznych, takich jak przykładowo wymienieni w poprzednim akapicie.

Rozważyć można by wybranie innego określenia, które w bardziej genetyczny sposób wskaże na część współczesnej filozofii będącej przedmiotem zainteresowania w tejże dysertacji. Jako że obszar problemowy dotyczy w głównej mierze prac napisanych w języku angielskim, naturalnym kandydatem na zastąpienie określenia „filozofia analityczna” byłoby „filozofia anglosaska”. Na krok ten jednak nie zdecydowałem się z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, choć u swych źródeł filozofia analityczna rzeczywiście geograficznie zorientowana była na kraje anglosaskie (narodziła się w Wielkiej Brytanii, zaś jej powojenny rozwój wiąże się głównie ze Stanami Zjednoczonymi i Australią), to nie mniej istotne dla jej rozwoju były inne kierunki geograficzne – dość wspomnieć tu o Kole Wiedeńskim, Szkole Lwowsko-Warszawskiej czy znaczących postaciach szkół szwedzkiej i fińskiej. Jednocześnie, jak się zdaje, współcześnie stała się ona dominującym nurtem na zdecydowanej większości wydziałów filozoficznych, niezależnie od szerokości geograficznej. Stąd też w dysertacji przywołane są oryginalnie anglojęzyczne cytaty filozofów nie tylko z krajów anglosaskich, ale też m.in. z Włoch, Hiszpanii, Szwajcarii, Niemiec, Norwegii, Finlandii, Francji, Malediwów, Grecji, Chorwacji czy wreszcie Polski. Sama ta (niepełna) lista sygnalizuje, że przykładanie kategorii geograficznych do poruszanych współcześnie problemów w ramach filozofii analitycznej zupełnie mija się z celem. Po drugie zaś, język angielski stał się, co jasne, *lingua franca* współczesnej nauki, w tym również filozofii¹¹ – stąd także i duża część filozofii, którą zaliczylibyśmy do nurtu kontynentalnego uprawiana jest w języku angielskim, nawet jeśli nie jest on językiem ojczystym zajmujących się nią filozofów.

Kwestie dotyczące języka angielskiego poruszyć w tym miejscu należy z jeszcze jednego powodu. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego w dysertacji są mojego autorstwa¹². Tak dalece, jak tylko było to możliwe, starałem się w dokonywanych translacjach podążać za przyjętymi w polskiej literaturze filozoficznej przekładami

¹¹ W kwestii zalet i niebezpieczeństw z tego faktu płynących zob. Glock 2018.

¹² Przy okazji warto też w tym miejscu nadmienić, że kilka dodanych przeze mnie wyróżnień w cytatach zostało oznaczone odpowiednią adnotacją – we wszystkich pozostałych przypadkach, wyróżnienie pochodzi oryginalnie od autorów.

określonych, często technicznych terminów. Niemniej praca translatorska zawsze wiąże się ze specyficznymi problemami, w tym z koniecznością wybrania jednej spośród kilku dostępnych konwencji tłumaczenia w przypadku braku oczywistego przekładu danego terminu. Z podobnymi problemami konieczne było zmierzenie się również w niniejszej pracy. Kluczowy dla dysertacji angielski termin *intuition* nie nastroczał trudności, jako że posiada naturalny odpowiednik w języku polskim – podobnie jak forma przymiotnikowa *intuitive* oraz przysłówkowa *intuitively*, które przełożyć można kolejno jako *intuicyjny* oraz *intuicyjnie*. Brak już jednakże w języku polskim formy czasownikowej, odpowiednika często pojawiającego się w cytowanych pracach angielskiego czasownika *to intuit*, jak również formy ciągłej czasownika, wskazującej na konkretny moment doświadczania intuicji, w sformułowaniach takich jak *is intuiting* czy *is having an intuition*. W przypadkach takich starałem się, tak bardzo jak to możliwe, oddać sens wypowiedzi opisowo, zostawiając zazwyczaj oryginalne brzmienie w kwadratowym nawiasie.

Najbardziej jednak problematyczny przypadek dotyczy innego spośród słów-kluczy niniejszej rozprawy. Jest to angielski rzeczownik *evidence*, przywoływany zazwyczaj w kontekście debat nad rolą intuicji w filozofii: intuicja ma być właśnie owym *evidence* na rzecz danej tezy czy teorii. Standardowe słownikowe tłumaczenie tego słowa, czyli *dowód*, nie może znaleźć tutaj zastosowania – idzie tu bowiem nie o konkluzywne wykazanie danej kwestii, jak w przypadku dowodu (angielskiego *proof*) matematycznego, a raczej o dowód w sensie materiału dowodowego, który np. przedstawiany jest w sądzie. Z problemem tym mierzyć musieli się polscy filozofowie tłumaczący klasyczne pozycje z zakresu filozofii analitycznej. Przykładowo, Bohdan Chwedeńczuk w swoim przekładzie *Nazywania a konieczności* Kripkego (2001) *evidence*, w zależności od kontekstu, przekłada jako *świadcstwo*, *dane*, *świadcstwo dowodne*, *dowód rozstrzygający* czy *świadczące oznaki*. Podobnie różnych słów na oddanie *evidence* używa Marcin Miłkowski tłumacząc *Świadomy umysł* Chalmersa (2010), gdzie przełożone ono jest głównie jako *świadcstwo*¹³, ale również jako *dowód*, czy na formy czasownikowe, takie jak *dowodzić*, *świadczyc* czy *przemawiać*. Chcąc pozostać przy jednej stosowanej formie, zdecydowałem się przekładać konsekwentnie *evidence* jako *świadcstwo*¹⁴. Pamiętać jednak

¹³ Wydaje się zresztą, że we współczesnych przekładach forma *świadcstwo* staje się coraz bardziej utrwalona. Przykładowo, Witold Hensel tłumacząc *LOT 2* Fodora (2011) na 23 przypadki wystąpienia, inaczej niż jako *świadcstwo* (jako *dane*) słowo *evidence* oddaje tylko dwukrotnie.

¹⁴ Za radę w tej sprawie wdzięczny jestem prof. Tadeuszowi Ciecierskiemu.

należy, że ilekroć termin ten pojawia się w rozprawie, używany jest on w sensie technicznym, wyłuszczone bliżej na początku trzeciego rozdziału, i należy wystrzegać się jego innych, potocznych asocjacji semantycznych. Podobnie technicznie używana jest w pracy forma przymiotnikowa *evidential*, którą z braku lepszych dostępnych opcji oddaję jako *ewidencyjny*. Trzeba mieć wszak na uwadze, że ilekroć coś określane jest jako *ewidencyjne*, odnosi się to w pierwszym rzędzie do świadectw.

Niniejsza rozprawa istotnie w znacznej mierze dotyczy ewidencyjnego statusu intuicji w filozofii. Główne bronione w niej tezy są następujące. Po pierwsze, odpowiednio rozumiana intuicja odgrywa w filozofii rolę świadectw na rzecz filozoficznych tez czy teorii. Po drugie, zgodnie z owym odpowiednim rozumieniem rolę świadectw odgrywają w filozofii sądy intuicyjne, charakteryzujące się nieinferencyjnością i własnościami dyspozycyjnymi, których źródłem jest intuicja rozumiana jako pewnego rodzaju stan czy proces, który może być przedmiotem badań empirycznych, chociażby z zakresu psychologii. Po trzecie, tak rozumiane intuicje są w filozofii świadectwem mentalistycznym – mogą, innymi słowy, stanowić świadectwo (czy być źródłem świadectw) odnośnie do używanych przez nas pojęć, lecz nie są właściwym źródłem świadectw dotyczących pozamentalnych przedmiotów w świecie. Uargumentowanie tychże głównych tez wymaga wpierw wsparcia szeregu tez pomniejszych, co czynione będzie w toku kolejnych rozdziałów.

Obszar badawczy dotyczący podejmowanej tu problematyki wyznaczała w głównej mierze bogata literatura metafizyczna dotycząca zagadnienia intuicji w filozofii oraz kwestii pokrewnych. Dodatkowo, co oczywiste w przypadku badań w zakresie metafizyki, uzupełniona została również szerokim przeglądem najbardziej reprezentatywnych prac z zakresu filozofii przedmiotowej, pierwszego rzędu. Tylko bowiem znajomość rzeczywistej praktyki filozoficznej pozwolić może na formułowanie wniosków z poziomu metafizycznego. Praca nad licznymi tekstami źródłowymi poruszającymi omawianą tematykę wymagała zastosowania metody analityczno-porównawczej, zarówno odnośnie do wspomnianej filozoficznej literatury pierwszego rzędu, jak i sporej liczby prac metafizycznych, które ukazały się w ostatnich latach. Niezbędne okazało się także zastosowanie metody syntetycznej w celu skonstruowania adekwatnej charakterystyki intuicji, bazującej na koncepcjach zastosowanych przez różnych myślicieli działających w obrębie metafizyki, jak również pozostającej w zgodzie z rzeczywistą filozoficzną praktyką

oraz stanem badań nauk szczegółowych. To ostatnie wymagało również podjęcia szerszej kwerendy w literaturze z zakresu dyscyplin empirycznych, takich jak chociażby psychologia poznawcza – nie po to, rzecz jasna, by ustalenia powstałe na tym gruncie bezpośrednio starać się aplikować do rozważań filozoficznych, ale by raczej te drugie, tak dalece jak to możliwe, prowadzić w zgodzie z aktualnym stanem wiedzy naukowej. Wreszcie poszukiwanie źródeł metafilozoficznej myśli skoncentrowanej wokół pojęcia intuicji, jak również wskazanie przykładów zastosowania intuicji filozoficznej w tekstach klasycznych filozofów, wymagało zastosowania narzędzi historyka filozofii.

Praca niniejsza stale orbituje wokół dwóch wątków zasygnalizowanych w jej tytule: pytań o naturę intuicji (czy w istocie intuicja jest) oraz jej rolę w filozofii. Choć wątki te są w wielu kontekstach nierozdzielne, a stąd i w toku rozprawy nie zostały ściśle od siebie odseparowane, to struktura dysertacji odzwierciedla kładziony na nie nacisk. Cała praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy, wstępny i zarazem najkrótszy, ma na celu określenie obszaru tematycznego, w którym pojawiają się interesujące nas wątki dotyczące intuicji w filozofii. Dwa kolejne rozdziały w głównej mierze stanowią krytyczną rekapitulację obecnego stanu badań nad naturą (rozdział drugi) i rolą (rozdział trzeci) intuicji we współczesnych debatach metafilozoficznych. Dwa kolejne rozdziały stanowią próbę udzielenia pozytywnej, autorskiej odpowiedzi na pytanie o – kolejno – naturę i rolę intuicji w filozofii.

W pierwszym zatem rozdziale uwaga skoncentrowana jest na kwestii – szeroko rozumianych – eksperymentów myślowych, w których paradygmatycznie we współczesnej filozofii upatruje się przypadków występowania intuicji. Proponuję w nim pewien model eksperymentów myślowych, charakteryzując typową ich strukturę. Następnie model ten zostaje zilustrowany przez trzy przykłady eksperymentów myślowych – dwa pochodzące z klasycznych tekstów z zakresu filozofii analitycznej z drugiej połowy dwudziestego wieku (Gettier i Kripke) oraz jeden dotyczący filozofii starożytnej (Platon). W rozdziale tym wysunięty zostaje również najpoważniejszy, jak sądzę, argument formułowany przeciwko użyteczności eksperymentów myślowych w filozofii, czyli tzw. problem informatywności.

W drugim rozdziale krytycznie omawiam szeroki wachlarz popularnych koncepcji czy teorii intuicji formułowanych na gruncie współczesnej analitycznej metafizyki. Począwszy od początku dwudziestego pierwszego wieku w metafizyce nastąpiła prawdziwa eksplozja

rozmaitych koncepcji intuicji¹⁵. Zaproponowany w tym rozdziale ogólny podział koncepcji na „wąskie” (zakładające minimalną liczbę warunków bycia intuicją) oraz „szerokie” (w których do tych bazowych warunków dodane zostają kolejne) ma za zadanie uporządkować galimatias rozmaitych teorii. Inne czynione w rozdziale tym rozróżnienia dotyczą koncepcji doksastycznych i nondoksastycznych oraz współczesnych stanowisk racjonalistycznych i naturalistycznych w sporze o istnienie wiedzy i uzasadnienia *a priori* w kontekście intuicji. Zasadniczym celem tego rozdziału jest zwięzłe zdanie sprawy ze stanu badań dotyczących natury intuicji we współczesnej filozofii.

Z kolei współczesnym debatom dotyczącym roli intuicji w filozofii poświęcony jest rozdział trzeci. Sformułowany i omówiony zostaje w nim tzw. Tradycyjny Obraz Metafilozoficzny (TOM), głoszący że filozofowie korzystają z intuicji jako uzasadnienia bądź świadectwa na rzecz utrzymywanych tez czy teorii. Pogląd ten skonfrontowany zostaje następnie z rozlicznymi problemami formułowanymi zarówno na bazie teoretycznej, jak i wyników badań empirycznych. Druga z tych kwestii dotyczy w głównej mierze filozofii eksperymentalnej, a zwłaszcza jej negatywnego programu. W rozdziale tym argumentować będę również przeciwko dwóm zyskującym coraz większą popularność w filozofii poglądom. Pierwszy dotyczy tzw. argumentu z biegłości, głoszącego najogólniej, że intuicje filozofów mają większą wartość epistemiczną niż intuicje laików. Drugi z kolei kwestionuje zasadność samego TOM, sugerując, że filozofowie w swej praktyce nie korzystają w żadnej mierze z intuicji, a zatem pytanie o rolę intuicji w filozofii jest bezprzedmiotowe.

W rozdziale czwartym argumentować będę za rozumieniem intuicji jako sądów nieinferencyjnych. Istotnym elementem tej argumentacji będzie rozróżnienie dwóch sensów, w których mowa jest o intuicji. Pierwszy z nich ujmuje intuicję jako pewien stan (lub władzę poznawczą) skupiając się na samym akcie intuicji, drugi z kolei dotyczy treści takiego aktu, która wyrażona może zostać w postaci sądu. Rozróżnienie to najczęściej jest ignorowane, choć czasami sugeruje je sama językowa forma – mówiąc o intuicji w liczbie pojedynczej często na

¹⁵ Doszukując się precyzyjnej cezurę nagłej inflacji zainteresowania tematyką intuicji w metafizologii, można jak sądzę wskazać dwie istotne daty. W 1998 roku pod redakcją Michaela DePaula i Williama Ramseya ukazuje się głośna monografia *Rethinking Intuition*, początkująca poniekąd tę debatę i zawierająca kilka bardzo wpływowych i szeroko później komentowanych tekstów dotyczących intuicji (autorstwa m.in. Stephena Sticha, Roberta Cumminsa, Hilary’ego Kornblitha, Alvina Goldmana i Joela Pusta, Georga Bealera czy Ernesta Sosa). Z kolei w 2001 roku opublikowany został artykuł *Normativity and Epistemic Intuitions* autorstwa Jonathana Weinberga, Shauna Nicholasa i Stephena Sticha, dający początek filozofii eksperymentalnej, która w olbrzymiej mierze odpowiada za wzrost zainteresowania kwestią intuicji (więcej na ten temat zwłaszcza w rozdziale trzecim).

myśli mamy pierwszy sens, natomiast intuicje w liczbie mnogiej zazwyczaj odnoszą się do drugiego. W rozdziale tym argumentuję, że ewidencyjna rola intuicji dotyczy drugiego sensu, intuicji jako sądów o określonej treści, których źródłem jest intuicja w sensie pierwszym – stanowiących materiał dla badań empirycznych, zwłaszcza z zakresu psychologii poznawczej. Stąd też w rozdziale tym sporo miejsca poświęcone jest rozważaniom dotyczącym intuicji formułowanym na empirycznym gruncie psychologii. W zakończeniu rozdziału stawiam tezę o heterogeniczności intuicji, zgodnie z którą jej epistemiczna wartość powinna być oceniana raczej przypadek po przypadku niżli *en bloc*.

W końcu w ostatnim, piątym rozdziale argumentuję za takim rozumieniem roli intuicji w filozofii, zgodnie z którym może ona być świadectwem na rzecz (stosowalności) pojęć, nie dostarcza jednakże świadectw na rzecz przedmiotów w świecie zewnętrznym. W rozdziale tym szerzej podjęta zostanie kwestia natury samych pojęć. Wpierw zaprezentowana zostanie idea tzw. Planu Canberry, zgodnie z którą analiza pojęciowa jest pierwszym i niezbędnym krokiem w filozoficznych dociekaniach na temat samego świata. Następnie rozważania dotyczące pojęć zaprezentowane zostaną przez odniesienie ich do dwóch dominujących w filozofii tradycji, dotyczących rozumienia pojęć jako pewnego rodzaju abstrakcji bądź reprezentacji. Tradycyjne badania filozoficzne w tym zakresie zestawione i skontrastowane zostaną z ustaleniami poczynionymi na gruncie psychologii. Ostatecznie argumentacja na rzecz intuicji jako świadectw mentalistycznych doprowadzi do rozważań dotyczących preskryptywnych rozwiązań odnośnie do roli intuicji w filozofii. Końcowy wniosek rozprawy będzie więc głosił, że choć rolą intuicji może być dostarczanie świadectw dotyczących pojęć, to warto rozszerzyć repertuar filozoficznych narzędzi chociażby o empiryczne badania dotyczące intuicji czy też stawiające jasno normatywny cel projekty, takie jak inżynieria pojęciowa.

1. Rola eksperymentów myślowych w analizie pojęciowej

Zagadnienia dotyczące natury oraz roli intuicji w filozofii analitycznej są współcześnie przedmiotem wielu debat oraz kontrowersji. Choć filozofowie nie zgadzają się zarówno co do adekwatnej definicji intuicji, jak i trafnej charakterystyki jej funkcji, by spór mógł być w ogóle przedmiotowy niezbędne jest ustalenie na etapie preliminaryjnym jakiego rodzaju fenomeny kryją się za tym terminem. Innymi słowy, w punkcie wyjścia ustalić musimy, w jakich sytuacjach filozofowie zwyczajowo odwołują się do intuicji i zaprezentować charakterystyczne tego przykłady.

We współczesnej literaturze metafizycznej za paradygmatyczne przypadki występowania intuicji uznaje się odpowiedzi czy też sądy sformułowane w reakcji na eksperymenty myślowe (określane również mianem metody przypadków czy hipotetycznymi scenariuszami¹⁶). Nawet pobieżny przegląd prac poświęconych zagadnieniu intuicji w filozofii pozwala nam stwierdzić, że nieraz radykalnie różniący się w swych teoriach intuicji filozofowie, wspólnym głosem w taki właśnie sposób wskazują na przykłady występowania intuicji w filozofii. Wystarczy przyrzeć się kilku zaledwie cytatom, wybranym spośród mnóstwa pojawiających się we współczesnej literaturze, w których kwestia ta wyrażana jest wprost. Elke Brendel przykładowo przedstawia tę myśl odwołując się do popularnej w tym kontekście metafory „laboratorium umysłu”:

Choć eksperymenty myślowe w całości przeprowadzane są w «laboratorium umysłu», są istotnymi instrumentami metodologicznymi w badaniach naukowych i mogą dostarczyć nam nowego spojrzenia na temat świata. By to było możliwe, eksperymenty myślowe muszą odwoływać się do intuicji. (Brendel 2004: 89)

Niektórzy z kolei w sposób bardziej ogólny odnoszą się do związku intuicji z eksperymentami myślowymi:

Mówi się (...) czasami, że (...) eksperymenty myślowe używane są w celu wywołania intuicji. Co dokładnie to oznacza, zależy od tego, co ktoś rozumie przez «intuicję». (Brun 2018b: 197)

¹⁶ We współczesnej literaturze anglosaskiej określenia *thought experiment*, *hypothetical scenario* czy *method of cases* najczęściej traktuje się w tym kontekście synonimicznie. Dla klarowności, i ze względu na brak naturalnych polskich przekładów pozostałych określeń, w przeciągu całej rozprawy posługuję się zazwyczaj terminem *eksperyment myślowy*, w sensie zgodnym z charakterystyką zawartą w dalszej części rozdziału.

(...) podstawową klasą intuicji, z czym każdy się zgodzi, [są] (...) intuicje używane w filozoficznej praktyce eksperymentowania myślowego [thought experimentation] (...).
(Balcerak Jackson 2018: 9)

Wielu zwolenników, jak i przeciwników eksperymentów myślowych, opisuje je jako wywołujące «intuicje filozoficzne», korespondujące z rozstrzygającym werdyktem.
(Williamson 2016: 22)

Niekiedy charakterystyka eksperymentów myślowych jest w tym kontekście nieco szersza:

Czytelnik zapewne zaznajomiony jest z prezentacją eksperymentu myślowego w tekście filozoficznym. Opisany jest pewien scenariusz bądź hipotetyczny przypadek. Zazwyczaj [następuje po nim] sąd dotyczący tego, co byłoby prawdą w danym scenariuszu (nazywany czasami «intuicją» bądź sądem «intuicyjnym»). (Sgaravatti 2015: 132)

Często akcentuje się również ścisły związek między eksperymentami myślowymi, wraz z rolą intuicji w nich, a metodologią filozofii analitycznej w ogólności:

(...) intuicje są wśród naczelných narzędzi w argumentacyjnym repertuarze filozofa analitycznego, zwłaszcza zaś intuicje dotyczącego tego, czy dany hipotetyczny przypadek podpada lub nie podpada pod dane pojęcie. Wydawać się może, że filozofia analityczna bez intuicji po prostu nie byłaby filozofią analityczną. (Weinberg 2007: 318)

(...) pomimo niezgody co do tego, jak scharakteryzować «intuicję», możemy zidentyfikować wspólny grunt dla tych, którzy zainteresowani są zagadnieniami metodologicznymi. Przyznają oni wszyscy, że (1) werdykty wyrażane na końcu tzw. eksperymentów myślowych (...) są przykładami tych właśnie sądów, które nas tu interesują oraz (2) filozofowie, zasadnie lub nie, w rzeczywistości używają sądów dotyczących [eksperymentów myślowych] do budowania, wspierania bądź atakowania [filozoficznych] teorii. (Nicoli 2016a: 10)

W tradycyjnej (...) filozofii, eksperymenty myślowe (...) często mają kluczową rolę argumentacyjną. Standardowe i często milczące założenie jest tutaj takie, że posiadamy intuicyjną zdolność do kompetentnej oceny [danego] przypadku (...).
(Horvath 2012: 165)

W końcu często sygnalizowane są i takie sugestie, że choć metoda ta nierozzerwalnie związana jest tradycyjną filozofią analityczną, to współcześnie poddawana jest gruntownej rewizji:

Kilkanaście lat temu większość filozofów analitycznych uznałaby następujący obraz za oczywisty: większość, choć z pewnością nie całość, filozofii wiąże się z tworzeniem pomysłowych przypadków, co do których filozofowie mają relatywnie mocne i spójne intuicje; tego rodzaju intuicje są ważnym źródłem świadectw w filozoficznej analizie. (Richard 2015: 1)

Oto wyświechtany i znany opis tego, czym zajmują się filozofowie. Wpierw filozof A wybiera filozoficznie interesujące pojęcie P («wolność», «świadomość», «dobro» etc.) i proponuje teorię, która ma rzekomo wyznaczać warunki, w których coś uznawane jest za P. (...) Następnie filozof B podważa teorię filozofa A poprzez stworzenie wyobrazonego przypadku (często dość cudacznego bądź skomplikowanego). Powinien być to przypadek, który teoria filozofa A uznaje za P, ale intuicja uznaje za nie-P (lub vice versa). (...) Jak pokazuje historia dwudziestowiecznej filozofii, nawet pojedynczy intuicyjny kontrprzykład takiego typu może obalić [condemn] skądinąd elegancką teorię (...). (Nado 2021a: 1507-1508)

Można więc zaryzykować tezę, że w ramach debaty, której immanentną cechą jest brak zgodności między filozofami co do zasadniczych jej treści, jeden z nielicznych konsensów dotyczy paradygmatycznych przypadków występowania intuicji w praktyce filozoficznej¹⁷. Eksperymenty myślowe, zwłaszcza rozumiane jako prezentujące przypadki stanowiące kontrprzykład do uprzednio przyjętej bądź zaproponowanej teorii czy definicji, zgodnie z tym metafilozoficznym obrazem przeprowadzone mogą być właśnie dzięki odwołaniu się do intuicji. Jednocześnie, jak sugerują niektóre spośród powyższych cytatów (zwłaszcza autorstwa Joachima Horvatha, Marka Richarda i Jennifer Nado), choć praktyka analizy pojęciowej opartej na korzystaniu z eksperymentów myślowych uchodzi za tradycyjną w filozofii analitycznej, w ostatnich latach doczekała się poważnej krytyki metodologicznej – co

¹⁷ Choć oczywiście całkowity konsensus w filozofii praktycznie nie jest nigdy osiągalny: mimo iż zasadniczo wszyscy zgadzają się, że w taki sposób wskazuje się na paradygmatyczne przykłady obecności intuicji w filozofii, sporadycznie filozofowie kwestionują jakąkolwiek rolę intuicji w eksperymentach myślowych (zob. podrozdział 3.3 niniejszej rozprawy).

zresztą pośrednio tłumaczy, dlaczego zagadnieniu intuicji poświęca się tak wiele uwagi we współczesnych dyskusjach metafizycznych.

Zanim jednak przejdziemy do dokładnego omówienia zasygnalizowanej powyżej krytyki, bliżej przedstawić należy jak wygląda wspomniany model analizy pojęciowej opartej na eksperymentach myślowych i jakie przyjmowane są w związku z nim koncepcje intuicji. Zadaniom tym poświęcone zostaną kolejno dwa pierwsze rozdziały niniejszej pracy.

1.1 Analiza pojęciowa

Eksperymenty myślowe są jednym z kluczowych instrumentów używanych we współczesnej filozofii analitycznej, któremu w ostatnich latach poświęcono wiele uwagi metafizycznej. Poniżej podjęta zostanie próba przedstawienia modelu eksperymentu myślowego jako narzędzia w analizie pojęciowej, w dalszej zaś części rozwiązania trudności określanej mianem problemu informatywności eksperymentów myślowych. Wymaga to wprawdzie poświęcenia uwagi charakterystyce analizy pojęciowej we współczesnej filozofii¹⁸.

Tradycja analizy pojęciowej jako metody filozoficznej sięga samych początków filozofii analitycznej. Jeden z jej ojców chrzestnych, George Edward Moore, w reminiscencyjnych uwagach na temat swych pionierskich prac zaliczanych do filozofii analitycznej stwierdził, że choć początkowo nie odróżniał jasno „*definiowania* słowa lub innego wyrażenia językowego [*verbal expression*] od *definiowania* pojęcia” (Moore 1942: 665), to właśnie pojęcia, nie zaś obiekty czysto językowe, były przedmiotem analizy: „Gdy mówiłem o analizowaniu czegokolwiek, na myśli zawsze miałem analizowanie idei, pojęcia bądź sądu, *nie* zaś wyrażenia językowego” (Moore 1942: 661). Choć analiza pojęciowa uznawana bywa za jedną z najbardziej dystynktywnych metod filozofii analitycznej, niektórzy historycy dwudziestowiecznej filozofii zwracają uwagę, że pod wpływem naturalizmu Willarda Van Ormana Quine’a i esencjalizmu Saula Kripkego straciła na znaczeniu, by wrócić do filozoficznego mainstreamu w ostatnich dwóch dekadach (Glock 2016, por. też Glock 2008)¹⁹.

¹⁸ Tematyka ta powróci w piątym rozdziale, gdzie szerzej omówiona zostanie również kwestia natury samych pojęć.

¹⁹ Kwestia ciągłości między tzw. klasyczną analizą pojęciową z pierwszej połowy XX w. a jej współczesnymi odmianami jest również przedmiotem kontrowersji. Np. Avner Baz uznaje, że praktykowana współcześnie

Standardowa praktyka analizy pojęciowej ma na celu precyzyjne ustalenie treści danego, istotnego filozoficznie pojęcia. Chcąc osiągnąć ten cel, filozofowie „rozbijają” dane pojęcie na jego części składowe, będące kolejnymi pojęciami, starają się ustalić zbiór koniecznych i wystarczających warunków aplikacji analizowanego pojęcia, następnie zaś sprawdzają, czy w ten sposób wyodrębniona definicja ma zastosowanie do różnych przypadków użycia danego pojęcia. Joshua Knobe i Shaun Nichols na przykładzie pojęcia wiedzy przedstawiają tę praktykę w następujący sposób:

Celem tego projektu jest osiągnięcie jeszcze wyższego stopnia precyzji. Zwykle zaczyna się od mglistego sensu, w jaki dostrzec można własność, której dotyczy zagadnienie. Przykładowo w taki sposób:

Wiedza wydaje się pociągać za sobą pewien rodzaj kontrfaktycznej relacji pomiędzy przekonaniami ludzi a rzeczywistymi faktami.

Jednakże z czasem ktoś może pragnąć osiągnąć precyzyjniejszą analizę. Na przykład:

S wie, że p wtedy i tylko wtedy, gdy:

1. p
2. S jest przekonany, że p
3. $Nie-p \rightarrow S$ nie jest przekonany, że p
4. $p \rightarrow S$ jest przekonany, że p (Knobe, Nichols 2008: 4)

Wyabstrahowaną w ten sposób definicję pojęcia zestawia się często z pewną zarysowaną hipotetyczną sytuacją (zwykle dostarczająca kontrprzykładu), której scenariusz oddawać ma warunki zaproponowane w tejże definicji i sprawdzać, czy dane pojęcie odpowiada przytoczonemu przykładowi. Tego rodzaju scenariusz najczęściej określa się po prostu mianem eksperymentu myślowego. Alvin Goldman charakteryzuje taki sposób analizy pojęciowej następująco:

metoda analizy pojęciowej w oparciu o eksperymenty myślowe jest bezpośrednią spadkobierczynią oksfordzkiej szkoły języka potocznego (Baz 2016: 115-116, por. też Baz 2012), natomiast Julia Tanney akcentuje zasadniczą różnicę: „Podczas gdy celem tradycyjnej analizy pojęciowej było ujawnienie (częściowej) listy reguł, które wyrażają nasze ujmowanie pojęć (...), [współczesna] «znaturalizowana» filozofia proponuje teorie dotyczące tego, co rozumiane jest jako rzeczywiste odniesienie – własności, stany, relacje i zdarzenia – co do których wyrażenia językowe są (wyłącznie) gestykulacją” (Tanney 2012: 97).

W celu ustalenia czym jest wiedza, odniesienie, tożsamość czy przyczynowość (tudzież czym jest pojęcie wiedzy, odniesienia, tożsamości czy przyczynowości) filozofowie zazwyczaj rozważają prawdziwe lub hipotetyczne przykłady, pytając, czy przykłady te podpadają pod docelową kategorię [target category] czy pojęcie. Odpowiedzi na pytania dotyczące tych przykładów nazywane są często «intuicjami» i traktowane są jako świadectwo poprawności odpowiedzi (...). Intuicje zatem odgrywają szczególnie istotną rolę w pewnym obszarze działalności filozoficznej. (Goldman 2007: 1)

Wspomniany przez Goldmana obszar zainteresowania filozoficznego bezpośrednio związany jest z fundamentalnymi pytaniami filozoficznymi, sformułowanymi od samego początku filozofii. Dlatego też pytania adresowane w eksperymentach myślowych Serena Maria Nicoli określa mianem sokratycznych:

Jednym z głównych problemów filozoficznych poruszanych od dialogów Platona po współczesne eksploracje jest badanie tzw. «pytań sokratycznych», innymi słowy, pytań o formie «Czym jest X?». [Poszukiwanie] odpowiedzi na pytania, takie jak «Czym jest wiedza?», «Czym jest sprawiedliwość?», «Czym jest odniesienie?» jest zapewne główną motywacją do pracy większości filozofów. (Nicoli 2016a: 3)

W swej popularyzatorskiej monografii poświęconej eksperymentom myślowym w podobny sposób pytania te charakteryzują Theodore Schick i Lewis Vaughn, nazywając metodę analizy pojęciowej opierającą się na eksperymentach myślowych „metodą sokratyczną”, służącą w głównej mierze testowaniu danych teorii bądź hipotez filozoficznych:

Teorie filozoficzne zazwyczaj identyfikują konieczne czy wystarczające warunki dla aplikacji danego pojęcia. Eksperymenty myślowe testują takie teorie poprzez określenie, czy zidentyfikowane warunki są konieczne lub wystarczające. (...) Eksperymenty myślowe opisują możliwe sytuacje, w których pojęcie powinno znaleźć aplikację lub warunek powinien zostać spełniony. Jeśli okazuje się, że pojęcie nie ma aplikacji lub warunek nie jest spełniony, mamy wtedy powód by uważać, że teoria jest błędna. (Schick i Vaughn 2013: 44)

Na podstawie dotychczasowych rozważań zauważyć możemy, że czynnikiem charakteryzującym eksperyment myślowy od strony treściowej jest przedstawiona w nim hipotetyczna, możliwa do wyobrażenia sytuacja, zaś od strony funkcyjnej jego rola w

testowaniu danej teorii czy też hipotezy filozoficznej. W dalszym ciągu wywodu przyjmuję, że czynnikami definiującymi filozoficzny eksperyment myślowy są hipotetyczna maniera prezentacji danego przykładu oraz jego funkcja jako testu dla analizowanej teorii bądź hipotezy²⁰. W takim rozumieniu eksperyment myślowy w filozofii spełnia więc pod pewnymi względami rolę analogiczną do eksperymentu realnego w nauce, gdzie celem jest potwierdzenie lub obalenie danej teorii naukowej bądź hipotezy empirycznej.

Podstawowy czynnik odróżniający eksperymenty myślowe od realnych wiąże się z faktem, że w przypadku tych pierwszych niepotrzebna jest ich realizacja w świecie realnym dostępnym empirycznie – wszystko, co potrzebne jest do ich skutecznego przeprowadzenia, to sprawnie działające zdolności kognitywne: rozumienie języka, poprawne ujęcie treści pojęć, wyobrażenia. Ostateczny cel jest jednak podobny do tego pożądanego w eksperymentach realnych – poddanie testowi pewnej teorii bądź hipotezy²¹. Z tego też powodu, eksperymenty myślowe bywają niekiedy wykorzystywane również w naukach realnych, gdy brak jest technicznej możliwości przeprowadzenia eksperymentu realnego²². Nie ulega jednak wątpliwości, że to w filozofii właśnie eksperymenty myślowe znajdują największe zastosowanie – i to nie tylko w czasach nam współczesnych, ale w zasadzie przez całą jej historię²³. Przykładowo, Steven Hales wylicza:

(...) pobeżny przegląd historii filozofii pokazuje, że to eksperymenty myślowe, nie empiryczne, powodują [w filozofii] wielkie skoki wpród. Pomyślmy tylko o jaskini Platona; demonie zwodziciela Kartezjusza; księciu i szewcu Locke'a; stanie natury Rousseau; (...) lingwistach tłumaczących «gavagai» Quine'a; stodołach z papier-mâché Goldmana; chińskim pokoju Searle'a; Bliźniaczej Ziemi Putnama; sytuacji pierwotnej Rawlsa; maszynie przeżyć Nozicka; porwanym skrzypku Thomson; niekończących się wagonikach pędzących po szynach, przeszczepach mózgu czy teleportacjach. Są one

²⁰ W podobny sposób eksperymenty myślowe charakteryzuje np. Sören Häggqvist (2009: 57).

²¹ Niektórzy krytycy eksperymentów myślowych kwestionują jednak zasadność nazywania ich w ogóle eksperymentami. Np. Peter Hacker zgryźliwie komentuje, że „eksperymenty myślowe są w takim stopniu eksperymentami, jak pieniądze z Monopoli są pieniędzmi” (Hacker 2009: 347).

²² Szerzej na temat eksperymentów myślowych w nauce piszą m.in. Brożek i Jadacki 2012a, Rowbottom 2014, Brown 1991a, Shinod 2017. Warto jednak zwrócić uwagę, że niektórzy filozofowie podają również inne motywacje używania eksperymentów myślowych w nauce, np. ich większą wartość perswazyjną (Brożek i Jadacki 2012a: 28, Sorensen 1992: 49).

²³ Jeśli uznać argumenty Nicholasa Reschera (1991, 2005), że eksperymentami myślowymi posługiwali się już presokratycy począwszy od Talesa, można rzec, że są one obecne w filozofii dosłownie od samego jej początku.

powszechnie znane w naszej profesji i żaden nie jest fundamentalnie empiryczny w swej naturze, lub nawet nie wskazuje na [możliwość] naukowego wglądu. Wszystkie zaś odwołują się w pewien sposób do naszych (...) intuicji. (Hales 2006: 13-14)

Wspomnianą tu przez Halesa istotę roli intuicji w eksperymencie myślowym zaprezentować można również poprzez analogię do eksperymentu realnego: „intuicje (i sądy intuicyjne) są dla eksperymentów myślowych tym, czym percepcje (i zdania obserwacyjne) są dla eksperymentów [realnych]” (Rowbottom 2014: 119). Sądy intuicyjne są w tym kontekście rozumiane po prostu jako zdające sprawę z doświadczanej intuicji²⁴, tak jak zdania obserwacyjne zdają sprawę z doświadczanego przeżycia zmysłowego. Głównym powodem forsowania przez filozofów takiego rodzaju analogii jest przeświadczenie o strukturalnym podobieństwie metodologicznym filozofii do nauk realnych. Choć filozofia różni się od nich w sposób zasadniczy tym, że jest dyscypliną nieempiryczną, nieopierającą się więc w swej metodzie na empirycznych obserwacjach, to jednak sama struktura jest na tyle podobna, że w filozofii musi istnieć analogon obserwacji w nauce. Intuicje są więc w tym kontekście wskazywane jako typowy przykład podstawowych filozoficznych danych. Chcąc zrozumieć, dlaczego tak rozumiana intuicja może odgrywać istotną rolę w uzasadnianiu filozoficznych tez czy teorii, najpierw należy przyjrzeć się charakterowi i funkcji eksperymentu myślowego.

1.2 Model filozoficznego eksperymentu myślowego

Choć eksperymentom myślowym poświęca się ostatnio olbrzymią uwagę w rozważaniach teoretycznych, trudno wskazać na definicję czy choć powszechnie akceptowaną listę wyróżniających je cech. James Robert Brown, filozof który poświęcił im lwią część swej pracy, stwierdza: „Eksperymenty myślowe przeprowadzane są w laboratorium umysłu. Pozą tą małą metaforą ciężko powiedzieć czym właściwie są” (Brown 1991b: 122). Jednocześnie nie mamy problemów z rozpoznaniem eksperymentu myślowego zarówno w tekście filozoficznym, jak i w obszarze nauk realnych. Ważniejsze jednak od definicji eksperymentu myślowego jest zrozumienie jego roli – tego jak to się dzieje, że „spośród wszystkich (...) narzędzi filozofii, jednym z najbardziej niezwykłych jest eksperyment myślowy”, w którym to, przy aprobacie

²⁴ Więcej na ten temat w rozdziale 4.

większości społeczności filozofów „akt wyobraźni jest w stanie unieważnić dobrze dotychczas potwierdzoną teorię” (Williamson 2007: 179).

Analizując naturę eksperymentów myślowych poprzez analogię z eksperymentami realnymi (empirycznymi), wykorzystywanymi na co dzień w nauce, Anna Brożek i Jacek Jadacki dochodzą do wniosku, że wywołaniu danego stanu rzeczy w eksperymencie realnym odpowiada „założenie albo wyobrażenie sobie” w eksperymencie myślowym, zaś analogonem (empirycznej) obserwacji jest odpowiednie rozumowanie (Brożek, Jadacki 2012a: 13). Dokładny charakter tego rozumowania zależy jest w pewien sposób od rodzaju eksperymentu myślowego.

Brożek i Jadacki wyróżniają dwie ogólne linie podziału w obrębie eksperymentów myślowych²⁵. Zgodnie z pierwszą z nich, podziału dokonujemy względem przedstawionej w nich sytuacji – możemy mówić o eksperymentach myślowych supozycyjnych (gdzie wprost wyrażone są pewne założenia eksperymentu) bądź imaginacyjnych (w których przedstawioną sytuację należy sobie wyobrazić). Druga z kolei odnosi się do kwestii możliwości realizacji eksperymentów myślowych i dzieli je na faktualne oraz kontrfaktualne (czyli odpowiednio możliwe i niemożliwe do urzeczywistnienia). Zauważmy, że oba te podziały bezpośrednio odnoszą się do kwestii modalnych, związanych zatem z możliwościami. W drugim kłopotliwa jest odpowiedź na pytanie o rodzaj możliwości – sytuacje przedstawione w pewnych eksperymentach myślowych nie są np. możliwe do fizycznego odtworzenia, ale nie sposób uznać je za z gruntu niemożliwe metafizycznie²⁶. Najbardziej kontrowersyjne przypadki dotyczą natomiast sytuacji, w których argument w formie eksperymentu myślowego opiera się na samej tylko możliwości logicznej²⁷. Przyjmuje się niekiedy, że probierzem logicznej możliwości jest w takim przypadku pojmowalność²⁸. Jeśli jesteśmy w stanie pojąć wyrażenie „człowiek mający cztery metry wzrostu”, to tym samym stwierdzamy logiczną możliwość istnienia czterometrowych ludzi (por. Hetherington 1991). Rozumowanie to można jednak sprowadzić do absurdu, jak próbuje czynić to np. Daniel Dennett:

²⁵ Tj. nieposiadające odpowiedników w eksperymentach realnych.

²⁶ Za przykład posłużyć tutaj mogą przypadki przedstawione przez Hilarego Putnama, w których mrówka pełzając po piasku przypadkiem kreśli na nim wizerunek Winstona Churchilla czy też małpa uderzając w klawisze maszyny do pisania – również przypadkowo – wystukuje wiernie tekst *Hamleta* (Putnam 1998a: 295, 301).

²⁷ Szerzej o związku eksperymentów myślowych z zagadnieniami pojmowalności i możliwości logicznej pisze m.in. Biłgorajski 2016.

²⁸ W kwestii tej zob. np. Chalmers 2002.

(...) z takimi eksperymentami jest (...) problem. Wymyślanie przykładów, które «udowadniają» jakieś kwestie pojęciowe, to zabawa dla dzieci. Założmy, że krowa urodziła coś, co na poziomie atomów było nieodróżnialne od rekina. Czy byłby to rekin? (...) Lub założmy, że zły demon sprawił, iż woda przechodzi w stały stan skupienia w temperaturze pokojowej w wyniku uśmiechnięcia się do niej; czy ta demoniczna woda byłaby lodem? (...) Uśmiechające się demony, krowo-rekiny, zombi i ludzie z bagien są, jak uważają niektórzy filozofowie, logicznie możliwe (...) i filozofowie ci uważają, że jest to ważne. (Dennett 2015: 249)

W gruncie rzeczy Dennett nie formułuje tu wprost żadnego merytorycznego argumentu przeciw poważnemu potraktowaniu możliwości pojęciowych lub możliwości logicznych w filozoficznej praktyce. Ogranicza się raczej do kpiny, w niezbyt zawoalowany sposób wymierzonej w konkretne przykłady popularnych we współczesnej filozofii eksperymentów myślowych. Przykładowo, we fragmencie tym amerykański filozof w szyderczy sposób nawiązuje do znanego eksperymentu myślowego Davida Chalmersa, który w znaczący sposób w ostatnich latach wpłynął na kształt filozoficznej debaty dotyczącej zagadnienia świadomości. Chalmers swój podstawowy argument opiera na uznaniu możliwości istnienia zombi – istoty fizycznie i funkcjonalnie nieodróżnialnej od ludzi, nieposiadającej jednak żadnych przeżyć świadomych. Australijski filozof przyznaje, że „uznanie tej możliwości logicznej sprowadza się do surowej intuicji” (Chalmers 2010: 176), twierdząc jednak, że możliwość ta zdaje mu się na tyle oczywista, że to na przeciwniku jej uznania spoczywa ciężar przedstawienia adekwatnego dowodu. To zatem, co uznamy za akceptowalny rodzaj możliwości w znaczny sposób wpływa na to, jakie ruchy w eksperymencie myślowym uznamy za zasadne.

Problemy te uwidaczniają się również w pierwszym z zaproponowanych przez Brożek i Jadackiego rozróżnieniu. W przypadku eksperymentów supozycyjnych, droga dla chcącej kontrargumentować osoby jest identyczna jak w przypadku zwykłej inferencji. Chcąc wskazać błąd musimy albo wykazać fałszywość jednej z przesłanek albo też zasygnalizować formalny błąd w rozumowaniu (np. brak wynikania wniosku z przesłanek). W przypadku jednak imaginacyjnych eksperymentów myślowych zasadniczą rolę odgrywa nasza wyobraźnia. Jej istotna rola w eksperymentach myślowych bywa często podkreślana (zob. zwłaszcza Gendler 2000), bezpośrednio zaś łączy się z zasygnalizowaną powyżej kwestią związaną z możliwością – czy coś, co jest pojmowalne (a zatem: co da się przedstawić) jest równoważne z logiczną

możliwością?²⁹ Odpowiedź na to pytanie w znacznej mierze zależy od wcześniej już przyjętych zobowiązań metafizycznych.

Szczególnym typem analizowanym przez Brożek i Jadackiego jest diagnostyczny eksperyment myślowy – jeden z zapewne bardziej rozpowszechnionych we współczesnej filozofii, służący do „ujawnienia czyichś niewyjawionych dotąd przekonań – o różnym stopniu ogólności” (Brożek, Jadacki 2012b: 10). Podobny model eksperymentu myślowego Ray Sorensen określa mianem „przypomnieniowego” [*The Recollection Model*], gdyż nawiązuje on do anamnestycznej tradycji platońskiej, zgodnie z którą wiedza zawarta jest już w poznającym podmiocie, a w akcie poznania zostaje jedynie „przypomniana” (zob. Sorensen 1992: 88).

Jeszcze inną typologię eksperymentów myślowych proponuje Edouard Machery, koncentrując się na tym, do jakich celów eksperymenty myślowe są wykorzystywane. Francuski filozof wyróżnia pięć głównych strategii posługiwania się eksperymentami myślowymi³⁰: prowokatywną, ilustratywną, formalną, materialną i wyjaśniającą (Machery 2017: 14-16). Pierwsza z nich ma na celu zwrócenie uwagi na dany problem filozoficzny, wywołanie dyskusji, druga ma charakter zasadniczo heurystyczny – ma służyć jako ilustracja danego argumentu na konkretnym przykładzie, ostatnia zaś wykorzystywana jest przede wszystkim w naukach realnych i ma za zadanie nie tyle testowanie teorii, co badanie warunków brzegowych akceptowanych teorii³¹. Najistotniejsze dla niniejszych rozważań są formalne i materialne sposoby użycia eksperymentów myślowych. W pierwszym przypadku celem eksperymentu myślowego jest ustalenie znaczenia analizowanego słowa bądź treści analizowanego pojęcia – standardowo, pojęcia o istotnym znaczeniu filozoficznym (takim jak wiedza, dobro, świadomość, tożsamość, przyczynowość etc.). Użycie materialne jest podobne, jednakże inny jest ostateczny przedmiot analiz: nie są nimi dane pojęcia, ale to, do czego się one odnoszą – pewna cecha czy relacja jako taka. Przykładowo więc, celem materialnym eksperymentu myślowego jest ustalenie czym jest wiedza, nie zaś – jak w przypadku celu formalnego – jaka jest treść pojęcia wiedzy czy też znaczenie słowa ‘wiedza’. Do kwestii tego rodzaju rozróżnień na badania formalne i materialne powrócę w piątym rozdziale, póki co natomiast przyjmę, że

²⁹ Szerzej kwestię tę omawiam w Cekiera 2020.

³⁰ Sam Machery używa w tym kontekście frazy *uses of cases*, zaś metodę opierającą się na użyciu eksperymentów myślowych *the method of cases*.

³¹ Na tego rodzaju użycie eksperymentów myślowych uwagę zwracają też Vaidya 2010 i Love 2013.

omawiane w niniejszym rozdziale użycie eksperymentów myślowych odnosi się do tych właśnie dwóch wskazanych przez Machery'ego zastosowań.

Model takiego wykorzystania eksperymentów myślowych można więc w najogólniejszy sposób scharakteryzować w następujących czterech krokach:

1. Wskazanie na analizowane pojęcie/cechę lub relację p
2. Określenie warunków koniecznych i wystarczających dla podpadania pod pojęcie p /posiadania cechy czy bycia w relacji p (lub po prostu definicja p)
3. Hipotetyczny scenariusz H , w którym wskazuje się na przedmiot, który spełnia warunki wymienione w kroku drugim
4. Właściwe pytanie eksperymentu myślowego: czy p stosuje się do przedmiotu opisanego w scenariuszu H ?

W pierwszym kroku określamy pojęcie, które ma być przedmiotem analizy. Krok drugi polega na jej przeprowadzeniu, w wyniku czego uzyskujemy definicję badanego pojęcia/cechy lub relacji, w postaci zbioru koniecznych i wystarczających warunków podpadania pod to pojęcie lub posiadania tej cechy czy pozostawania w tej relacji (często zbiór warunków przejmowany jest od klasycznej teorii czy analizy danego pojęcia lub od autora, z którym wchodzi się w polemikę). W dwóch kolejnych krokach wykorzystuje się sam eksperyment myślowy: w pierwszym przedstawia się scenariusz opisujący pewną hipotetyczną sytuację, obejmującą pewien przedmiot, spełniający przyjęte uprzednio warunki, następnie zaś pytamy, czy w przedstawionej sytuacji przedmiot ten rzeczywiście posiada tę cechę lub pozostaje w tej relacji, bądź czy podpada on pod badane pojęcie. Jeśli tak nie jest, to eksperyment myślowy podważa rozważaną definicję. Jest to oczywiście model o bardzo dużej ogólności, nierzadko też zrealizowany jest tylko fragmentarycznie. Jak jednak zobaczymy, jest to model przynajmniej niektórych spośród klasycznych filozoficznych eksperymentów myślowych.

Jeśli chodzi o podstawową strukturę samego eksperymentu myślowego, przedstawić ją można w następujący sposób:

1. $\forall x (A(x) \rightarrow B(x))$ (definicja)
2. $\exists x (A(x) \& \neg B(x))$ (hipoteza)
3. $A(c) \leftrightarrow A^*(c)$, $B(c) \leftrightarrow B^*(c)$ (założenia związane z przyjętym scenariuszem)
4. $A^*(c) \rightarrow B^*(c)?$ (pytanie eksperymentu myślowego)

5. scenariusz: $A^*(c)$, intuicja: $\neg B^*(c)$ bądź $B^*(c)$ ³²

Badaniu poddajemy pewną definicję, stwierdzającą, że jeśli jakiś przedmiot spełnia warunki określone w formule A, to przedmiot ten podpada pod pojęcie wyrażone przez formułę B. W tym celu stawiamy hipotezę stanowiącą negację implikacji zawartej w definicji. Zgodnie z tą hipotezą istnieją przedmioty, które spełniają warunki określone w formule A, lecz równocześnie nie popadają pod pojęcie wyrażone w formule B. Niekiedy hipotezy takiej nie sposób uzasadnić bezpośrednio, stąd też w eksperymencie myślowym rozważa się pewien scenariusz dotyczący pewnego określonego przedmiotu c, a następnie wykorzystuje się formuły równoważne z podstawieniami formuł występujących w hipotezie. Kluczowymi są kroki trzeci, w którym przyjmuje się takie równoważności jako założenia wynikające ze scenariusza, oraz piąty, decydujący o wyniku eksperymentu myślowego. By zobaczyć w jaki sposób powyższy model oraz struktura eksperymentu myślowego realizowane są w praktyce, rozważę w dalszej części przykłady klasycznych filozoficznych eksperymentów myślowych.

1.3 Przykłady zastosowania modelu

1.3.1 Gettier

W jednym z najgłośniejszych filozoficznych artykułów dwudziestego wieku Edmund Gettier rozważa klasyczny problem epistemologii, związany z pojęciem wiedzy (Gettier 1990). W omawianym kontekście wart jest przytoczenia z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, jest to najpopularniejszy, najżywiej dyskutowany i najczęściej przerabiany na niezliczone inne wersje eksperyment myślowy w dwudziestowiecznej epistemologii. Jego status jednakże, co stanowi drugi powód, jest paradoksalnie nieokreślony: podczas gdy dla niektórych filozofów jest przykładem udanego eksperymentu myślowego *par excellence* (np. Brendel 2004: 103), inni widzą w nim charakterystyczny przykład eksperymentu... nieudanego (Brożek, Jadacki 2012b: 15). Nie sposób jednak przecenić wpływu, jaki krótki artykuł Gettier'a miał na współczesną epistemologię, co widać w wielu komentarzach spośród olbrzymiej poświęconej

³² Model ten po części inspirowany jest rozważaniami w Brożek i Jadacki 2012b: 11.

mu literatury. W przedmowie poświęconego tzw. problemowi Gettierowi tomu jego redaktorzy stwierdzają:

(...) w 1963 roku Edmund Gettier opublikował artykuł, który wywołał najgłębszą, najbardziej rozległą rewizję jakiejkolwiek dyscypliny filozoficznej od kiedy nasze starożytne źródła ustanowiły fundamenty filozoficznych badań. Gettier potrzebował zaledwie 995 słów, by zrewolucjonizować epistemologię! (Borges, de Almeida i Klein 2017: vii)

Podobnie entuzjastyczne głosy usłyszeć można z ust wielu historyków dwudziestowiecznej filozofii – dość powiedzieć, że komentując stan epistemologii po publikacji rzeczzonego artykułu, Errol Lord stwierdza, iż „nie jest dużą przesadą powiedzieć, że epistemologia stała się Gettierologią” (Lord 2018: 600).

Artykuł dotyczy kwestii tego, kiedy możemy mówić, że coś *wiemy*, w jaki sposób odróżnić charakteryzującą się pewnością wiedzę od zaledwie mniemania, którego prawdy nie możemy być pewni. Klasyczne rozstrzygnięcie tego problemu zostało zaproponowane w platońskim dialogu *Teajtet* (Platon 2002). Wiedzę rozumieć możemy jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie³³. Wskazać zatem można na trzy konieczne i wystarczające warunki, po spełnieniu których przekonanie podmiotu S dotyczące sądu *p* możemy nazwać wiedzą:

- (1) warunek przekonania: S jest przekonany, że *p*,
- (2) warunek uzasadnienia: S ma uzasadnienie dla *p*,
- (3) warunek prawdziwości: *p* jest prawdziwe.

Stwierdzenie, że są to warunki konieczne i wystarczające oznacza oczywiście, że wszystkie one muszą być spełnione, by przekonanie nazwać wiedzą oraz każde przekonanie, spełniający te trzy warunki, jest z całą pewnością wiedzą.

Artykuł Gettierowi jest niezwykle krótki, wystarczający jednak, by wywołać w latach sześćdziesiątych minionego wieku niezwykle ożywioną, trwającą do dziś debatę w obrębie

³³ Jak zwraca uwagę Stanisław Judycki, choć pojawia się ona w dialogu, sam Platon nie wydaje się definicji tej aprobować (Judycki 2005).

teorii poznania³⁴. Rozważając klasyczną definicję wiedzy, Gettier przedstawia dwa eksperymenty myślowe opisujące hipotetyczne sytuacje, w których spełnione są wszystkie trzy warunki przedstawione powyżej. Jeden z nich brzmi następująco³⁵:

Przypuśćmy, że Smith i Jones zaczęli się starać o pewną posiadłość. Ponadto przyjmijmy, że dla Smitha jest zupełnie oczywista następująca koniunkcja: (d) Jones jest tym, który dostanie posiadłość i Jones ma dziesięć monet w swej kieszeni. Dla Smitha może być oczywiste (d), na przykład dlatego, że prezes spółki zapewnił go, że w końcu zostanie wybrany Jones; jest też dla niego oczywiste, że on, Smith, policzył monety będące w kieszeni Jonesa przed dziesięcioma minutami. Zdanie (d) pociągga zdanie: (e) Człowiek, który otrzyma posiadłość ma dziesięć monet w kieszeni. (...) Lecz wyobraźmy sobie dalej, że to właśnie Smith (...) dostanie posiadłość, choć nie będzie o tym wiedział, oraz że to on będzie miał dziesięć monet w kieszeni i tego również nie będzie wiedział. (...) W naszym przykładzie wobec tego, to wszystko jest prawdziwe: (i) (e) jest prawdziwe, (ii) Smith jest przekonany, że (e) jest prawdziwe oraz (iii) przekonanie Smitha, że (e) jest uzasadnione. Jednakże jasne jest też, że Smith nie wie, że (e) jest prawdziwe; (e) jest bowiem prawdziwe z racji ilości monet w kieszeni Smitha, gdy tymczasem Smith nie wie ile monet jest w kieszeni Smitha, i opiera swoje przekonanie, że (e) na obliczeniu monet w kieszeni Jonesa, co do którego jest fałszywie przekonany, że jest tym człowiekiem, który otrzyma posiadłość. (Gettier 1990: 95; wyróżnienie dodane)

Jak zatem widzimy, w powyższym przykładzie spełnione są wszystkie trzy warunki posiadania wiedzy. Gettier konkluduje jednak, że przekonania (e) Smitha nie sposób nazwać wiedzą, zatem poddana badaniu analiza wiedzy jako prawdziwego i uzasadnionego przekonania jest błędna.

W swym artykule Gettier *explicite* realizuje kolejne kroki przedstawionego wcześniej modelu. W pierwszych słowach stwierdza, że interesować będzie go pojęcie wiedzy, po czym przechodzi do przedstawienia koniecznych i wystarczających warunków jego aplikacji. Następnie przedstawia eksperyment myślowy, który kończy – krok czwarty – sądem

³⁴ Jak już zostało wspomniane, literatura dotycząca tzw. problemu Gettier'a jest olbrzymia. Z historią prób jego rozwiązania i niezwykle licznymi odnośnikami bibliograficznymi zapoznać można się np. w Shope 1983, Chisholm 1994, Lycan 2006, Paprzycka 2013, Blouw, Buckwalter i Turri 2017.

³⁵ Drugi z przykładów jest strukturalnie identyczny.

(wyróżnionym w cytacie), że w przedstawionej historii definicja wiedzy nie ma zastosowania (tj. bohater historyjki *nie wie*, że (e) jest prawdziwe).

Rozpatrzmy teraz na tym przykładzie kolejne kroki przedstawionego wcześniej schematu. Hipoteza postawiona przez Gettier'a stwierdza istnienie prawdziwych i uzasadnionych przekonań (JTB³⁶), które nie są wiedzą (W). Zgodnie z założeniem, przekonanie Smitha jest prawdziwe i uzasadnione, jednakże – odpowiedź na pytanie eksperymentu myślowego, czy jest ono wiedzą, jest przecząca. Zatem:

1. $\forall x (JTB(x) \rightarrow W(x))$ (definicja),
2. $\exists x (JTB(x) \ \& \ \neg W(x))$ (hipoteza),
3. $JTB(c) \leftrightarrow A^*(c)$, $\neg W(c) \leftrightarrow B^*(c)$ (założenia związane z przyjętym scenariuszem),
4. $A^*(c) \rightarrow \neg B^*(c)?$ (pytanie eksperymentu myślowego),
5. scenariusz: $A^*(c)$, intuicja: $B^*(c)$.

W powyższym przykładzie przedmiot c to oczywiście przekonanie Smitha w opisanej w scenariuszu sytuacji. Formuła $A^*(c)$ stwierdza, że w przedstawionej sytuacji, przekonanie to jest prawdziwe i uzasadnione. Formuła $B^*(c)$ powiada zaś, że stan mentalny Smitha to, w opisanej sytuacji, stan braku wiedzy. Kluczowa dla tego przykładu intuicja wskazuje, że w przypadku Smitha nie mamy do czynienia z wiedzą, stąd też hipoteza eksperymentu myślowego zostaje potwierdzona.

1.3.2 Kripke

Kolejny z przykładów eksperymentów myślowych również należy do kanonu dwudziestowiecznej filozofii. W wygłoszonych w 1970 roku na Princeton University wykładach, których zapis ukazał się kilka lat później pod tytułem *Nazywanie a konieczność*, Saul Kripke zawarł jedne z najbardziej wpływowych i komentowanych idei z zakresu filozofii języka. Powszechnie uważa się, że wykłady Kripkego „wywołały w filozofii analitycznej burzę, której echa słyszalne są do dziś, i można się spodziewać, iż będą one słyszalne jeszcze przez długi czas” (Kawczyński 2016: 82).

³⁶ Z angielskiego *justified true belief*.

Jednym z ważniejszych zagadnień *Nazywania a konieczności* jest krytyka tzw. deskrypcjonizmu odnośnie do nazw, zaproponowanego przez Bertranda Russella (1905). Zgodnie z tym stanowiskiem desygnatem nazwy jest jedyny obiekt spełniający deskrypcję, którą z daną nazwą wiąże jej użytkownik. Nazwa nie jest zatem niczym innym, jak po prostu skrótem pewnej związanej z nią deskrypcji³⁷.

Przystępując do wykazania fałszywości tej tezy, Kripke najpierw charakteryzuje stanowisko, z którym zamierza polemizować: „Jeśli jakiś jedyny przedmiot y spełnia odpowiednio zważoną większość warunków Φ , y jest dla mówiącego tym, do czego odnosi się dana nazwa” (Kripke 2001: 116). Następnie kontynuuje wywód, zakładając, że większość osób z nazwą własną ‘Gödel’ wiąże deskrypcję ‘człowiek, który odkrył niezupełność arytmetyki’. Zgodnie zatem z deskrypcyjną teorią Russella nazwa „Gödel” odnosi się do kogokolwiek, kto odkrył niezupełność arytmetyki. By wykazać jednak, że teoria ta jest błędna, Kripke konstruuje następujący eksperyment myślowy:

Wyobraźmy sobie następującą, jaskrawo fikcyjną sytuację. (...) Załóżmy, że Gödel nie był faktycznie autorem owego twierdzenia. Faktycznie dokonał tego dzieła człowiek o nazwisku «Schmidt», którego ciało znaleziono w tajemniczych okolicznościach przed wieloma laty w Wiedniu. Jego przyjaciel Gödel dostał jakoś ów rękopis, który później przypisywano Gödłowi. A więc na gruncie poglądu, który rozpatrujemy, gdy zwykły człowiek posługuje się nazwą « Gödel», w zamyśle odnosi się do Schmidta, ten bowiem jest jedyną osobą spełniającą opis: «człowiek, który odkrył niezupełność arytmetyki». (...) A więc ponieważ człowiekiem, który odkrył niezawodność arytmetyki, jest faktycznie Schmidt, gdy mówimy o «Gödlu», faktycznie zawsze odnosimy się do Schmidta. Wydaje mi się jednak, że się nie odnosimy. Po prostu nie odnosimy się. (Kripke 2001: 117-118; wyróżnienie dodane)

Przedstawiony w dwóch ostatnich zdaniach powyższego cytatu intuicyjny sąd, będący werdyktem na temat przedstawionej w eksperymencie myślowym hipotetycznej sytuacji, stanowi dla Kripkego uzasadnienie dla odrzucenia analizowanej przez niego teorii. Konkluduje on: „Nie wydaje się zatem, by jeśli większość spośród warunków Φ jest spełniona przez jedyny

³⁷ Zob. też np. Hess 2009, Kawczyński 2016, Grudzińska 2016, Grabarczyk 2018.

przedmiot y , y było tym, do czego odnosi się dana nazwa. Wydaje się, że jest to po prostu fałsz” (Kripke 2001: 119).

Ponownie, zauważyć możemy, że Kripke realizuje każdy z kroków zaprezentowanego wcześniej modelu. Wpierw wskazuje, że interesować będzie go zagadnienie odniesienia nazw. Następnie przedstawia *explicite* związaną z tym deskrypcyjną definicję odniesienia, którą zamierza poddać krytyce. W kolejnym kroku przedstawia hipotetyczny scenariusz, w którym choć spełnione są przedstawione w definicji warunki, to – krok czwarty – zdaniem Kripkego tak zdefiniowane pojęcie odniesienia nie znajduje aplikacji (tzn. nazwa ‘Gödel’, wbrew deskrypcjonizmowi, nie odnosi się do Schmidta).

Podobnie prześledzić możemy strukturę samego eksperymentu myślowego. Hipoteza Kripkego głosi, że używając nazwy własnej możemy nie odnosić się (O) do jedyne go przedmiotu spełniającego określoną deskrypcję (D). Zgodnie z założeniem, skojarzona z Gödlem deskrypcja określona ‘człowiek, który odkrył niezupełność arytmetyki’ odnosi się do Schmidta, jednakże odpowiedź na pytanie eksperymentu myślowego, czy używając nazwy ‘Gödel’ odnosimy się do Schmidta jest przecząca. Zatem:

1. $\forall x (D(x) \rightarrow O(x))$ (definicja),
2. $\exists x (D(x) \ \& \ \neg O(x))$ (hipoteza)
3. $D(c) \leftrightarrow A^*(c)$, $\neg O(c) \leftrightarrow B^*(c)$ (założenia związane z przyjętym scenariuszem),
4. $A^*(c) \rightarrow B^*(c)?$ (pytanie eksperymentu myślowego),
5. scenariusz: $A^*(c)$, intuicja: $B^*(c)$.

W powyższym przykładzie przedmiot c to ów tajemniczy Schmidt opisany w scenariuszu sytuacji. Formuła $A^*(c)$ stwierdza, że w przedstawionej sytuacji, to Schmidt jest tym, kto odkrył niezupełność arytmetyki. $B^*(c)$ powiada zaś, że nazwa ‘Kurt Gödel’ nie odnosi się do Schmidta. Zgodnie z intuicją, nawet w przedstawionej w scenariuszu sytuacji używając nazwy ‘Kurt Gödel’ nie odnosimy jej do Schmidta, stąd też hipoteza eksperymentu myślowego zostaje potwierdzona.

Warto dodać, że sam Kripke w rzeczonych wykładach poczynił pewne metafizyczne wskazówki, z których wynika, że świadomie akceptował tezę, zgodnie z którą intuicje odgrywają w filozofii rolę świadectw na rzecz danej tezy bądź teorii. Stwierdza on na przykład:

Niektórzy filozofowie sądzą oczywiście, że okoliczność, iż coś ma treść intuicyjną, bynajmniej nie świadczy dowodnie o słuszności tego czegoś. Co do mnie, sądzę, że jest to bardzo mocne świadectwo na korzyść dowolnej rzeczy. Naprawdę nie wiem, w pewnym sensie, jakie można by mieć, ostatecznie biorąc, bardziej rozstrzygające świadectwo na rzecz czegokolwiek. (Kripke 2001: 61)

Co więcej, wobec narastających w ostatnich latach debat na temat epistemicznego statusu intuicji w filozofii, pojawiła się wątpliwość interpretacyjna, czy Kripke rzeczywiście traktował intuicje jako świadectwo na rzecz danej tezy (szerzej na ten temat w rozdziale trzecim). Jak raportuje wszakże Michael Devitt, zapytany o to w ich prywatnej rozmowie Kripke potwierdził, że w istocie tak uważa (Devitt 2015: 684).

1.3.3 Platon

Ostatni z przykładów omawianego modelu eksperymentu myślowego różni się od poprzednich w jednym istotnym aspekcie: nie pochodzi on z dzieł współczesnych filozofów analitycznych, lecz z klasycznego tekstu filozofii starożytnej – *Państwa* Platona. Wybór tego przykładu podyktowany jest kilkoma względami. Po pierwsze, ma on na celu wykazanie, że mylne jest wrażenie, że omawiana metoda charakterystyczna jest wyłącznie dla współczesnej filozofii analitycznej. Przeciwnie, obecna jest ona już u samych źródeł filozofii zachodniej. Po drugie, wspomniane wcześniej zostało, że przez niektórych teoretyków nazywana bywa ona metodą sokratyczną, zaś pytania, na które ostatecznie próbują odpowiedzieć eksperymenty myślowe – pytaniami sokratycznymi. Ilustrując konkretnym przykładem pokazać zatem można, dlaczego na fundamentalne pytania o formie „Czym jest X?” filozofowie próbują odpowiedzieć korzystając z eksperymentów myślowych.

W pierwszej księdze *Państwa* główny bohater dialogu, Sokrates, poszukuje definicji sprawiedliwości. Dyskutując z Kefalosem, zaproponowaną przez niego definicję analizuje w następujący sposób:

- (...) jeżeli mowa o sprawiedliwości, to czy powiemy, że sprawiedliwość to jest tyle co: prawdomówność – tak po prostu – i tyle co: oddawanie, jeżeli ktoś coś od kogoś weźmie (...)? Ja na przykład coś takiego mam na myśli: przecież każdy przyzna, że gdyby ktoś

wziął od przyjaciela, od człowieka przy zdrowych zmysłach, broń, a ten by potem oszalał i zażądał jej z powrotem, to nie trzeba jej oddawać, i nie byłby sprawiedliwy ten, który by ją oddał; ani ten, który by człowiekowi zostającemu w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą.

- *Słusznie mówisz* (Platon 2010: 24; 331C; wyróżnienie dodane)

Wobec takiego werdyktu na zaproponowaną w eksperymencie myślowym hipotetyczną sytuację, Sokrates odrzuca analizowaną definicję: „A więc to nie jest określenie sprawiedliwości: mówić prawdę i oddawać, co się wzięło” (Platon 2010: 24, 331D).

W cytowanym fragmencie ponownie zaobserwować możemy realizację wszystkich kroków wspomnianego wyżej modelu. Wpierw Sokrates stwierdza, że interesować go będzie zagadnienie sprawiedliwości. Następnie proponuje się definicję, która *de facto* przybiera formę quasi-warunków koniecznych i wystarczających – jednym z warunków jest prawdomówność, drugim zaś oddawanie pożyczonych rzeczy. Sprawiedliwy jest zatem ten, kto zapytany zawsze odpowiada zgodnie z prawdą oraz kto pożyczwszy coś, zawsze oddaje to temu, od kogo to pożyczył. Stąd też, każda sytuacja, w której podmiot spełnia te warunki powinna zostać – w myśl tej definicji – uznana za sytuację, w której podmiot czyni sprawiedliwie. W kroku trzecim jednakże Platon przedstawia nam pewną sytuację hipotetyczną, w której działanie pewnego podmiotu, choć spełnia warunki podane w definicji, to jednak – jak orzeka Platon w kroku czwartym (powołując się przy tym na powszechność swojej intuicji, patrz wyróżniony fragment) – nie podpada ono pod pojęcie sprawiedliwości.

W przypadku tego eksperymentu myślowego zaproponowana struktura może więc wyglądać następująco. Zgodnie z hipotezą Platona, warunki bycia prawdomównym i oddawania pożyczonych rzeczy (PO) nie są wystarczające do tego, by być sprawiedliwym (S). Stosownie do założenia, przedstawiony przypadek dotkniętego szaleństwem przyjaciela spełnia zaproponowane warunki, jednak oddanie pożyczonej od niego broni nie byłoby sprawiedliwe. Zatem:

1. $\forall x (PO(x) \rightarrow S(x))$ (definicja),
2. $\exists x (PO(x) \& \neg S(x))$ (hipoteza),
3. $PO(c) \leftrightarrow A^*(c)$, $\neg S(c) \leftrightarrow B^*(c)$ (założenia związane z przyjętym scenariuszem),
4. $A^*(c) \rightarrow \neg B^*(c)?$ (pytanie eksperymentu myślowego),

5. scenariusz: $A^*(c)$, intuicja: $B^*(c)$

W powyższym przykładzie przedmiot c to opisane w przytoczonym przykładzie działanie pewnego podmiotu. Formuła $A^*(c)$ stwierdza, że w przedstawionej sytuacji, działanie tego podmiotu spełnia warunki podane w definicji. Formuła $B^*(c)$ powiada zaś, że opisane działanie podmiotu nie jest, w rozważnej sytuacji, działaniem sprawiedliwym. Oczywiście w rozważnej sytuacji możemy uznać, że $A^*(c)$ oraz, na mocy intuicji, że $B^*(c)$. Dlatego hipoteza eksperymentu myślowego zostaje potwierdzona.

Nadmienić również można, że rozumienie metody Platona, jako opierającej się na analizie pojęć na drodze testowania kolejnych definicji poprzez różne hipotetyczne sytuacje, obecne jest nawet w filozoficznej literaturze popularnej, dosłownie wręcz kioskowej³⁸. Zgodnie z taką charakterystyką, stosując metodę sokratyczną „przedstawiamy pojęcie, które chcemy zdefiniować i począwszy od analizy pojedynczych przypadków (...) oczyszczamy nasze pierwotne pojęcie ze sprzeczności i uprzedzeń aż dojdziemy do definicji uniwersalnej” (Dal Maschio 2018: 31). Zdaniem autora cytowanego fragmentu adekwatność tego typu definicji jest w dialogach platońskich rozstrzygana poprzez kryterium powszechnie uznawanej „oczywistości” (Dal Maschio 2018: 32).

1.4 Problem informatywności eksperymentów myślowych

Jeden z kluczowych problemów związanych z wyżej zarysowanym modelem eksperymentu myślowego podobny jest do tradycyjnej trudności, z którą zmierzyć musiała się klasyczna analiza pojęciowa. Jest ona szerzej znana jako paradoks analizy i w obszerny sposób dyskutowana była w początkowych latach filozofii analitycznej, zwłaszcza w środowisku brytyjskich filozofów. Przykładowo, Cooper Harold Langford charakteryzuje problem w następujący sposób:

Paradoks analizy polega na tym, że jeśli wyrażenie werbalne reprezentujące analysandum ma to samo znaczenie, co wyrażenie werbalne reprezentujące analysans, to analiza stwierdza jedynie identyczność i jest banalna; jeśli te dwa wyrażenia

³⁸ Cytowany dalej ustęp pochodzi z pierwszej książki z popularnego cyklu *Odkryj Filozofię* wydawnictwa Hachette, która dostępna była w większości salonów prasowych w Polsce.

*werbalne nie mają tego samego znaczenia, to analiza jest niepoprawna (Langford 1942: 323)*³⁹

Poprawnie przeprowadzona analiza nie wnosi więc *de facto* żadnej nowej informacji, która nie byłaby już zawarta w analizowanym pojęciu⁴⁰.

Podobnego rodzaju problem napotykamy w przypadku eksperymentów myślowych. Jeśli przeprowadzenie eksperymentu myślowego ma dostarczyć nam pewnej nowej wiedzy, to skąd może ona pochodzić, jeśli samo wyobrażenie sobie pewnej sytuacji nie wnosi żadnych nowych informacji na temat analizowanego pojęcia? Na tego rodzaju problem związany z eksperymentami myślowymi (zarówno w filozofii, jak i w naukach realnych) zwracał już przed laty uwagę Thomas Kuhn:

Przyjmując, że każdy pomysł owocnego eksperymentu myślowego opiera się na jakiejś wcześniejszej informacji o świecie, musimy zarazem uznać, że sama ta informacja nie jest przedmiotem eksperymentu. Przeciwnie, jeśli mamy do czynienia z rzeczywistym eksperymentem myślowym, to empiryczne dane, na których jest on oparty, musiały być zarówno dobrze znane, jak powszechnie uznane, nim jeszcze eksperyment został pomyślany. Jak zatem eksperyment myślowy opierający się na znanych danych może prowadzić do nowej wiedzy (...)? (Kuhn 1985: 337-338)

Również i współcześnie problem ten opisywany jest w terminach informacji. Elke Brendel stwierdza na przykład, że charakterystyczne dla eksperymentów myślowych jest to, że wyposażają nas one w nową informację, zagadkowe jest jednak źródło owej informacji (Brendel 2004: 89). Stąd też problem ten w dalszej części określać będę mianem problemu informatywności.

Poniekąd trudność ta jest echem ogólniejszego problemu możliwości zdobywania poprzez filozofię wiedzy o świecie wobec braku specyficznie filozoficznych danych empirycznych. Taki przynajmniej obraz filozofii wydaje się być rozpowszechniony wśród nierzadko cenionych naukowców – np. Francis Crick, jeden ze współodkrywców struktury DNA, właśnie w eksperymentach myślowych upatrywał dystynktywną metodę filozofii, jednocześnie

³⁹ Cytat oraz tłumaczenie za Szubka 2009: 98.

⁴⁰ W kwestii klasycznych sformułowań, jak i prób rozwiązania paradoksu patrz np. Black 1944, White 1945, Feyerabend 1956, Chisholm i Potter 1981, Bealer 1983.

wskazując na jej słabość, objawiającą się niemożnością wyjścia poza kwestie czysto pojęciowe (Blackmore 2005: 74).

Jedną z popularniejszych odpowiedzi na problem informatywności eksperymentów myślowych zasugerowana została już powyżej: eksperymenty myślowe „rozstrzygane” są za pomocą intuicji. Choć odpowiedź ta jest szeroko akceptowana w filozofii, to interpretowana bywa na różne sposoby. Dla niniejszych rozważań szczególne znaczenie ma pogląd, w zgodzie z którym intuicje w rzeczy samej pozwalają nam zdobywać nową wiedzę w przypadku eksperymentu myślowego, poprzez bezpośredni wgląd *a priori* w istotę rzeczywistości.

Tego rodzaju rozwiązanie problemu informatywności proponuje James Robert Brown w swoim modelu, który określa mianem platońskiego eksperymentu myślowego (1991a, 1991b). Model ten charakteryzuje w następujący sposób:

Platoński eksperyment myślowy to pojedynczy eksperyment myślowy, który podważa starą bądź dotychczasową teorię, równocześnie generując nową; jest on a priori w takim sensie, że nie opiera się on na nowych danych empirycznych, ani też nie jest tylko logicznie wyprowadzalny z pierwotnych danych (...) (Brown 1991a: 77)

Wedle tej wizji, analizując eksperyment myślowy w „laboratorium umysłu” po prostu intuicyjnie „widzimy”, że dotychczasowa teoria była błędna i równocześnie ujawnia nam się prawdziwość nowej – w ten zatem aprioryczny sposób eksperymenty myślowe dostarczają nam nowych informacji.

Podejście Browna rodzi jednak szereg trudności. Jeżeli istotnie eksperyment myślowy dostarcza nam nowej informacji, może ona dotyczyć bądź analizowanego pojęcia, bądź też samego przedmiotu tego pojęcia (przykładowo, w przypadku eksperymentu myślowego Gettier’a nowa informacja może dotyczyć pojęcia wiedzy lub po prostu wiedzy jako takiej). Sam Brown wydaje się preferować tę drugą opcję, materialną, sugerując że właściwie przeprowadzony platoński eksperyment myślowy odnosi się do rzeczywistości idealnej, faktycznie istniejącej (Brown 1991b: 127). Jeśli jednak ta interpretacja jest poprawna, pojawia się pytanie o to, w jaki sposób sama analiza pojęciowa, bez żadnych danych empirycznych, mogłaby w aprioryczny sposób informować nas o tym, jak rzeczy się mają w świecie. Jak zauważa E.J. Lowe:

Nasze «intuicje» (...) ujawniane w eksperymentach myślowych mogą istotnie rzucić interesujące światło na niektóre spośród naszych pojęć, nie są jednak, i być nie mogą, wiarygodnym źródłem niezależnych od umysłu [mind-independent] prawd o istocie [rzeczy] (Lowe 2014: 256)

Preferowaną opcją może być zatem ta pierwsza: omawiamy wszak rolę eksperymentów myślowych w analizie *pojęciowej*, więc naturalna wydaje się odpowiedź, że intuicje tyczą się właśnie pojęć. Często przywoływanym przez Browna przykładem platońskiego modelu jest eksperyment myślowy Galileusza dotyczący spadających kul⁴¹. Jak jednak zauważa Brendel, konkluzja, jaką wyciągnąć możemy z tego eksperymentu myślowego, zależy od posiadanej już uprzednio przez nas wiedzy naukowej i ściśle empirycznej. Uzasadnienie dla intuicji ma zatem w tym przypadku charakter *a posteriori* (Brendel 2004: 95). Zauważmy dalej, że w tym wypadku istnieje możliwość wykazania słuszności czy prawdziwości danej intuicji poprzez odwołanie się do zewnętrznego, empirycznego kryterium. Ciężko natomiast o takie kryterium w przypadku pojęć: podstawowym świadectwem na rzecz poprawności pojęć mają być właśnie intuicje, nie ma zatem zewnętrznego wobec formułujących intuicyjne sądy podmiotów sposobu ustalenia ich poprawności.

Jeśli więc intuicje w przypadku eksperymentów myślowych miałyby ujawniać nam pewne prawdy pojęciowe *a priori*, nie mielibyśmy możliwości weryfikacji, czy dana intuicja w rzeczywistości jest poprawna, czy też nie. Rodzi to oczywisty problem w przypadku niezgody co do intuicyjnych odpowiedzi na eksperymenty myślowe. W ostatnich latach kwestia ta nabrała szczególnego znaczenia, ze względu na rozwój filozofii eksperymentalnej. Eksperymentalniści zasugerowali bowiem, że z przeprowadzonych przez nich badań empirycznych wynika, iż możemy mówić nie tylko o powszechnej niezgodzie, co do intuicji dotyczących flagowych dla filozofii analitycznej eksperymentów myślowych⁴², ale też że niezgoda ta zależy często od czynników nieistotnych z merytorycznego punktu widzenia (takich jak np. płeć, zaplecze kulturowe, status społeczno-ekonomiczny i in.)⁴³.

⁴¹ Jest on zresztą bodaj najczęściej przez filozofów przywoływanym przykładem eksperymentu myślowego w fizyce.

⁴² Wśród olbrzymiej liczby testowanych przez nich eksperymentów myślowych znaleźć możemy np. przytoczone wcześniej przykłady Gettier'a i Kripkego, hipotezę mózgu w naczyniu Putnama, przypadek pana Truetempa przedstawiony przez Lehrera i wiele innych.

⁴³ Znacznie więcej na temat filozofii eksperymentalnej w rozdziale trzecim.

Alternatywne wobec propozycji Browna rozwiązanie problemu informatywności zaoferował John Norton (1996). Jego zdaniem eksperymenty myślowe to po prostu (mniej lub bardziej zawoalowane) formy indukcyjnych bądź dedukcyjnych argumentów. Informacje zatem, które dzięki nim pozyskujemy, mają charakter wiedzy inferencyjnej – eksperymenty myślowe nie skłaniają nas, jego zdaniem, do przyjęcia żadnych konkluzji, których nie dałoby się wywnioskować z przesłanek eksperymentu. Norton utrzymuje, że jego stanowisko pozostaje z ducha naturalistyczne, przeciwstawiając je racjonalistycznemu duchowi argumentów Browna.

Podęście to zdaje się radzić z problemem informatywności znacznie lepiej od modelu Browna. Jednakże, choć w zasadzie każdy eksperyment myślowy może zostać zrekonstruowany jako (w tej lub innej formie przedstawiony) argument⁴⁴, nie wyklucza to również istotnej roli intuicji – pojętej jednak w odmienny sposób, niż chciałby tego Brown. Po pierwsze, rekonstrukcja eksperymentów myślowych jako argumentów często jest zajęciem nader żmudnym i skomplikowanym, gdyż stojące za danym argumentem rozumowanie może być w swej formalnej postaci niezwykle zawiłe. Jak zauważa Brendel, gdyby eksperymenty myślowe były w istocie *explicite* wyłożonymi argumentami, nie dałoby się wyjaśnić, jak możliwe jest wyciąganie szybkich i spontanicznych konkluzji w odpowiedzi na nie (Brendel 2004: 96). A tego rodzaju szybkie i spontaniczne sądy, nie będące przedmiotem inferencji, są właśnie kanonicznymi przykładami intuicji. Po drugie zaś, częstokroć uzasadnienie danej teorii może zostać wsparte zarówno intuicjami, jak i argumentami. Wniosek narzucający się intuicyjnie może być wręcz w kontekście odkrycia pierwotny, dopiero po nim zaś następuje poszukiwanie wspierającej go argumentacji – David Chalmers posuwa się wręcz do twierdzenia, że w filozofii można podać argumenty dla każdego (uzasadnialnego) twierdzenia (Chalmers 2014: 540).

Jak widzimy, wyjaśnienie problemu informatywności eksperymentów myślowych nie musi opierać się na postulowaniu istnienia intuicji jako apriorycznej zdolności do uchwytowania prawd czysto pojęciowych. Intuicje odgrywają istotną rolę w eksperymentach myślowych, mogą być jednak rozumiane jako pewne spontaniczne sądy wynikające z uprzednich przekonań dokonującego osądu podmiotu oraz z jego kompetencji pojęciowej. Choć eksperymenty myślowe mogą być zrekonstruowane jako argumenty, nie oznacza to jednak,

⁴⁴ Przykłady tego rodzaju rekonstrukcji można znaleźć np. w Brożek, Jadacki 2012b.

że intuicje nie odgrywają w nich istotnej roli. Gdyby było inaczej, każdy poprawny formalnie argument byłby szeroko akceptowany w filozofii – tymczasem łatwo obserwowalna niezgoda co do wyciąganych wniosków sugeruje, że jest zgoła inaczej. Podobnie też, jak sugerują niektóre wyniki badań w psychologii poznawczej (zob. np. Kahneman 2012, Haidt 2001), intuicje są często powodem, dla którego akceptujemy dany sąd, zaś argumenty na jego rzecz formułowane są *ex post*⁴⁵. Zarówno więc skupienie się na formalnej stronie argumentów filozoficznych, poprzez np. eliminacje błędów czy sprzeczności, jak i empiryczne badanie różnic w intuicyjnych odpowiedziach (jak czyni to filozofia eksperymentalna) mogą pomóc w lepszym operowaniu analizą pojęciową jako filozoficznym narzędziem. Zagadnienia te powracać będą w dalszym toku rozprawy, wpierw jednak zasadne wydaje się bliższe przyjrzenie temu, co dokładnie filozofowie zwykli rozumieć przez pojawiającą się w tym kontekście intuicję.

⁴⁵ Do kwestii tej w szerszym wymiarze powrócę w rozdziale czwartym.

2. Współczesne teorie intuicji

Czym jest, zatem, intuicja? (...) Czy jest zaledwie chimerą, z której użytek czynimy tylko w filozofii?

Ludwig Wittgenstein (1976: 418)

W ostatnich latach termin „intuicja” stał się jednym z najczęściej (nad)używanych w filozofii analitycznej. Jeden z jej współczesnych klasyków, Jaakko Hintikka, zauważył już pod koniec dwudziestego wieku, że:

Przed wczesnymi latami sześćdziesiątymi prawie nie dało znaleźć się otwartych odniesień, nie mówiąc już o odwołaniach, do intuicji na stronach filozoficznych czasopism i książek związanych z tradycją analityczną. Od drugiej połowy lat sześćdziesiątych znaleźć można intuicje odgrywające istotną rolę w filozoficznych argumentach w niemal każdym artykule czy książce. (Hintikka 1999: 127)

Zdaniem fińskiego filozofa, taka nagła zmiana spowodowana była swoistą „modą” na prace Noama Chomsky’ego w zakresie lingwistyki generatywnej, w której to intuicje językowe pełnią istotną rolę. Podobnie uważa Peter Railton, wskazując, iż popularność terminu „intuicja” w filozofii wiąże się z rozwojem i wpływem lingwistyki na filozofię (Railton 2014: 816). Co więcej, wydaje się, że w dwudziestym pierwszym wieku rozpowszechnienie odwołań do intuicji w filozofii nawet wzrosło.

Teza ta ma również solidne uzasadnienie empiryczne. Filozof James Andow postanowił skrupulatnie policzyć częstotliwość występowania słowa „intuicja” (i wszelkich pokrewnych, jak np. „intuicyjnie”, „intuicyjny”) w artykułach filozoficznych, które ukazały się w pierwszej dekadzie XXI wieku. Jak wynika z jego wyliczeń, owo słowo-klucz pojawiło się w ponad połowie artykułów publikowanych w tym okresie, indeksowanych w największej bazie czasopism naukowych JSTOR⁴⁶ (Andow 2015: 190). Co jednak najbardziej interesujące, odsetek artykułów, w których pojawia się termin „intuicja” znacznie wyższy był w przypadku

⁴⁶ Odsetek ten wyniósł około 54%. Dla porównania, sto lat wcześniej wynosił około 22% (Andow 2015: 190).

najważniejszych czasopism tradycyjnie kojarzonych z filozofią analityczną, takich jak „Mind” czy „Philosophical Review” – tylko w tym drugim wyniósł aż 86% (Andow 2015: 203).

Kwestie dotyczące genezy takiej popularności odwołań do intuicji, choć same w sobie interesujące, nie są jednak istotne dla tematyki niniejszej rozprawy. Sygnalizują jednak pewien ważny problem: wobec tak szerokiego rozpowszechnienia tego rodzaju odwołań słusznie należy spodziewać się, że wśród filozofów używających terminu „intuicja” nie znajdziemy zgody co do tego, czym w istocie intuicja jest i jaką pełni funkcję w filozofii. Popularność języka intuicji⁴⁷ w filozofii *sensu stricto* spowodowała jednak, że w ostatnich kilkunastu latach znacząco wzrosło zainteresowanie metafizyczne, skoncentrowane właśnie na pytaniach o naturę oraz rolę intuicji w filozofii – co z kolei zwiększyło tylko częstotliwość pojawiania się języka intuicji w filozoficznych tekstach. To zresztą niejedyny sprzężenie zwrotne tego rodzaju. Wobec rosnącego zainteresowania zagadnieniami związanymi z intuicją, część filozofów zaczęła kwestionować zasadność metodologii filozofii opierającej się w istotny sposób na intuicjach. W efekcie zaowocowało to powstaniem niezwykle głośnego, kontrowersyjnego, ale i wpływowego ruchu, określanego mianem filozofii eksperymentalnej, mniej więcej właśnie na początku XXI wieku⁴⁸. Filozofowie eksperymentalni zasadniczo postulują potrzebę porzucenia nawyku opierania się na własnych intuicjach w filozoficznej praktyce. Zamiast tego, proponują oprzeć się na empirycznych badaniach, które mogłyby wykazać rzeczywisty rozkład intuicji w danej populacji lub czy dana intuicja nie jest podatna na wpływ czynników nieistotnych z (filozoficznie) merytorycznego punktu widzenia. Krytyka wymierzona przez filozofów eksperymentalnych tradycyjnej metodologii filozofii poskutkowała również znacznym wzrostem publikacji filozofów nieprzekonanych przez eksperymentalistów oraz zainicjowaniem debaty nad zasadnością tradycyjnej metody w filozofii, która ciągle się toczy i ma niejednokrotnie burzliwy przebieg. Zainteresowani popularnością języka intuicji filozofowie eksperymentalni, podważając zasadność metodologii filozofii, sprowokowali więc dyskusję, której efektem ubocznym było znaczące zwiększenie grona filozofów piszących o intuicji.

W efekcie, w debatach prowadzonych wokół intuicji powstał istny bałagan pojęciowy. Jest on tym trudniejszy do okiełznania, że filozoficzne koncepcje intuicji często różnią się od treści

⁴⁷ Dla zwięzłości w ten sposób oddają rozpowszechniony w (meta)filozofii anglosaskiej zwrot *intuition-talk*.

⁴⁸ Za artykuł dający początek filozofii eksperymentalnej uważa się zwykle Weinberg, Nichols i Stich 2001.

nadawanej temu pojęciu zarówno w dyskursie potocznym, jak i w naukach szczegółowych (np. w psychologii poznawczej). W rozdziale tym podjęta zostanie próba systematyki i przeglądu najważniejszych stanowisk w sporze o naturę intuicji w filozofii analitycznej.

2.1 Szerokie i wąskie koncepcje intuicji

Najprostszy podział różnorodnych definicji intuicji oferowanych przez filozofów dotyczy tzw. koncepcji wąskich i koncepcji szerokich. Jak zwracają uwagę Jonathan Weinberg i Joshua Alexander, odpowiedź na pytanie czym jest intuicja w filozofii zależy w sporym stopniu od tego, w jaki sposób poszukuje się na nie odpowiedzi:

(...) czym są intuicje filozoficzne? Odpowiedzi są różne, co często obrazuje różne nastawienie co do tego, jak powinniśmy próbować odpowiedzieć na to pytanie. Niektórzy filozofowie zachęcają do uwzględnienia naszych intuicji na temat intuicji; inni rekomendują introspekcyjne przyjrzenie się, czym intuicje wydają się być z pierwszoosobowego punktu widzenia; jeszcze inni radzą przyjrzeć się ich roli w filozoficznej praktyce. Te różne podejścia skutkują szeroką ramą koncepcji, od tych, które nazywać będziemy koncepcjami «wąskimi» [thin], które identyfikują intuicje jako po prostu przykłady pewnych ogólnych i epistemologicznie niekontrowersyjnych kategorii stanów bądź epizodów mentalnych, po koncepcje «szerokie» [thick], które dodają do tej minimalnej bazy pewne semantyczne, fenomenologiczne, etiologiczne bądź metodologiczne warunki. (Weinberg i Alexander 2014: 189)

Zgodnie więc z koncepcjami wąskimi, intuicję zdefiniować można podając jak najmniejszą liczbę warunków, jakie muszą zostać spełnione, by coś mogło zostać zaklasyfikowane jako intuicja. Koncepcja ta jest zatem radykalnie inkluzywna: każdy sąd spełniający warunek minimum może zostać potraktowany jako sąd intuicyjny.

2.1.1 Intuicja jako przekonanie lub inklinacja do przekonania

Za radykalnie minimalną uznać można koncepcję, zgodnie z którą intuicja jest po prostu przekonaniem, sądem czy podobnego rodzaju nastawieniem sędziowym⁴⁹ nie domagającym się uzasadnienia. Jeśli mam intuicję, że p , to po prostu jestem przekonany, że p . Przekonanie tego rodzaju nie wymaga żadnego uzasadnienia – zgodnie z tą koncepcją po prostu jeśli sędzę, że jest tak a tak, to mam korespondującą intuicję. Choć tego rodzaju radykalny minimalizm rzadko broniony jest *explicite*, znaleźć jednak można przykłady filozofów wprost sprowadzających intuicje do (po prostu) przekonania:

Nasze «intuicje» to po prostu opinie. (...) Niektóre są zdroworozsądkowe, inne bardziej wyrafinowane (...) niektóre utrzymywane z większym przekonaniem, inne z mniejszym. Ale wszystkie są opiniami⁵⁰. (Lewis 1983: x)

Filozofowie nazywają swoje przekonania filozoficzne intuicjami, ponieważ «intuicja» brzmi dużo bardziej autorytatywnie, niż «przekonanie». (Van Inwagen 1997: 309)

(...) intuicje są przekonaniem [osoby wypowiadającej się w danym języku]. Nauczyła się ona reguł konstytuujących język; stąd jej sądy są odbiciem (czasami zniekształconym) tychże reguł. (Sorensen 1992: 43)

Wydaje się jednak, że utożsamienie intuicji z dowolnego rodzaju przekonaniem jest nie do obrony. Po pierwsze, nie wszystkie przekonania są intuicjami. Co więcej, niektóre z naszych przekonania są nieintuicyjne, jednak przyjmowane przez nas z powodu mocnych świadectw czy dowodów na ich korzyść. Często w tym kontekście przywołuje się znany przykład tzw. złudzenia Mullera-Lyera (w którym dwie równej długości linie zakończone są strzałkami zwróconymi do środka bądź na zewnątrz): choć przekonani jesteśmy, że linie są podobnej długości, wciąż intuicyjnie wydaje się, że linia ze strzałkami skierowanymi na zewnątrz jest dłuższa.

⁴⁹ Idąc za Tadeuszem Ciecierskim postuluje się zwrot „nastawienie sędziowe”, które wydaje mi się bardziej naturalnym przekładem angielskiego *propositional attitude* niż zazwyczaj używane w polskiej literaturze filozoficznej „postawa propozycjonalna” (por. Ciecierski 2013).

⁵⁰ Oczywiście ktoś mógłby zaprotestować przeciw zrównywaniu opinii z przekonaniem. Wydaje się jednak, że po pierwsze problemy koncepcji minimum pozostają takie same niezależnie od tego czy intuicje zdefiniujemy przy pomocy przekonania czy opinii, a po drugie sam Lewis zdawał się traktować te dwa terminy synonimicznie (por. np. Lewis 1973: 88).

Tego rodzaju problemów da się jednak uniknąć, gdy zamiast o przekonaniach będziemy mówić o *inklinacjach* bądź *dyspozycjach* do bycia przekonanym. Porównując długość dwóch strzałek mamy inklinację do sformułowania pewnego sądu bądź utrzymywania danego przekonania, jednakże jesteśmy w stanie przewyciężyć tę inklinację poprzez skonfrontowanie jej z przeważającymi argumentami, np. dowodem matematycznym czy odpowiednim pomiarem. W ten sposób intuicję definiuje m.in. Ernest Sosa (1996, 1998, 2007), zdaniem którego, choć intuicja nie jest definiowalna w terminach samych tylko przekonań, „może niemniej być definiowana w terminach tego, o czym ktoś jest przekonany lub *mógłby być* przekonany w pewnych okolicznościach” (Sosa 1996: 153). Tryb warunkowy dotyczy przypadków takich, jak wspomniane wyżej, zatem – zdaniem Sosy – zarówno percepcja, jak i intuicja „mogą być postrzegane jako inklinacje do przekonań na bazie bezpośredniego doświadczenia” (Sosa 1996: 154). Warto nadmienić, że intuicje w ten sposób rozumieją nie tylko filozofowie, którzy – jak Sosa – uważają, że intuicje odgrywają w filozofii istotną rolę uzasadnienia i świadectwa na rzecz utrzymywanych filozoficznych tez bądź teorii, lecz również i tacy, którzy takiej roli jej odmawiają:

Sugerujemy (...), że intuicje są podklasą inklinacji do bycia przekonanym [inclinations to believe]. Zgodnie z tym argumentujemy, że odgrywają one w filozofii czysto heurystyczną i retoryczną rolę, zabezpieczając filozoficzne pozycje, pomagając wypromować proste, bardziej przekonujące modele rzeczywistości. (Earlenbaugh i Molyneux 2009: 36)

Intuicje w filozofii nie pomagają zatem, zgodnie z tą wizją, dotrzeć do prawdy na temat (dowolnego aspektu) rzeczywistości, a jedynie pomagają innym zrozumieć i zaakceptować prawdy, do których dany filozof doszedł w inny sposób.

Jednakże tego rodzaju podejście minimalne, choć unika podstawowych problemów związanych z koncepcją intuicji jako przekonania, samo nie jest również wolne od trudności.

Timothy Williamson zwraca uwagę na zbyt dużą ogólność obu koncepcji minimalnych:

Jeśli wszystkie przekonania bądź inklinacje do przekonań uznamy za intuicje, to opieranie się na intuicjach w żaden sposób nie jest dystynktywną cechą filozofii. Nie ma żadnego postępu naukowego bez oparcia się na przekonaniach bądź inklinacjach do

przekonać: równoczesne, uniwersalne zwątpienie jest ślepyim zaufaniem. (Williamson 2007: 215)

Taka ogólność jest problematyczna również dlatego – jak zauważają Weinberg i Alexander – że nie daje możliwości rozróżnienia między odmiennymi źródłami uzasadnienia w filozofii, takimi jak np. pamięć, introspekcja, percepcja czy inferencja – wszystkie one, w zgodzie z definicjami minimum, uznać można za intuicje, choć w wielu kontekstach różna jest ich wartość epistemiczna (Weinberg i Alexander 2014: 190).

Warto ponadto zauważyć, że koncepcje minimum mogą być z różnych powodów (dla wygody, większej przejrzystości) przyjmowane tak długo, dopóki nie wykazana zostanie epistemologiczna problematyczność *pewnego rodzaju* stanów mentalnych zaliczanych z definicji do intuicji. Dla filozofów stojących na stanowisku, że odwołania do intuicji mogą odgrywać ważną rolę w uzasadnianiu utrzymywanych przez nich tez, wyzwaniem staje się wykazanie, dlaczego w dalszym ciągu poleganie na intuicjach jest godne zaufania. Często na taki zarzut (stawiany np. przez filozofów eksperymentalnych) odpowiedzią jest zawężenie klasy fenomenów psychicznych, które mogą zostać uznane za intuicje – innymi słowy dodanie kolejnych warunków do definicji minimum.

2.1.2 Intuicja jako przekonanie ze składnikiem modalnym

Tradycjonalistycznie nastawieni filozofowie (tj. utrzymujący, że filozofowie korzystają z odwołań do intuicji jako świadectwa na rzecz utrzymywanych tez filozoficznych i jest to – zasadniczo – prawidłowa metodologia), zwani też nieraz fotelowymi⁵¹ lub gabinetowymi, bronią często tezy, zgodnie z którą filozofia może być autonomiczna względem jakichkolwiek nauk empirycznych – tj. nie musi polegać ani na wynikach, ani na metodach tychże⁵². Obrona tej tezy wymaga, zaproponowania i uzasadnienia tezy pozytywnej, dotyczącej tego, co, jeśli nie wyniki nauk empirycznych, może być źródłem filozoficznych prawd czy też świadectw na

⁵¹ Określenie *armchair philosophy* stało się powszechnie używane niejako w kontrze do określania *experimental philosophy* – zgodnie z tą metaforyką, podczas gdy filozofowie eksperymentalni prowadzą swoje badania empiryczne „w terenie”, tradycyjni filozofowie uprawiają filozofię nie ruszając się ze swoich foteli. Timothy Williamson stwierdza na przykład: „Jeśli cokolwiek może być uprawiane w fotelu, to jest to filozofia” (Williamson 2005: 1).

⁵² Tezy tej wprost broni np. Bealer 1996, 1998.

rzecz utrzymywanych przekonaniach. Popularnie wskazuje się na intuicję jako źródło filozoficznej wiedzy, która w wizji tej jest analogonem empirycznej obserwacji w naukach empirycznych. Tak rozumiana intuicja ma, odwołując się do klasycznej epistemologii, charakter racjonalny i scharakteryzowana może być np. w taki sposób:

(...) istnieje coś takiego, jak po prostu «wgląd» [«seeing»] – przez rodzaj intelektualnego spostrzegania – że dany sąd [proposition] jest prawdziwy. Każdy z nas może «zobaczyć» w ten sposób, że $2+3=5$, że nic nie jest równocześnie okrągłe i kwadratowe, i wiele innych podobnych. «Wgląd» tego typu jest tym, co wielu filozofów nazywa ‘intuicją’, a Kartezjusz nazywał ‘widzeniem jasnym i wyraźnym’. (Van Cleve 1983: 36)⁵³

Stanowisko, wedle którego intuicja jest tego rodzaju wglądem, dostarczającym nam pozaempirycznych świadectw na rzecz utrzymywanych twierdzeń filozoficznych, broniona jest w całej rozciągłości przez George’a Bealera. Amerykański filozof dokonuje rozległej taksonomii intuicji, wychodząc wprawdzie z najogólniejszej charakterystyki kategorii intuicji:

[Przez intuicję] rozumiemy nie jakąś magiczną moc, wewnętrzny głos czy cokolwiek podobnego. Jeśli masz intuicję, że A, to po prostu wydaje [seems] ci się, że A. (...) Na przykład, gdy po raz pierwszy zastanawiasz się nad jednym z praw De Morgana, często ani nie wydaje ci się ono prawdziwe, ani nie wydaje błędne; po chwili refleksji jednakże coś się wydarza: teraz wydaje się prawdziwe; nagle «po prostu widzisz», że jest prawdziwe. Oczywiście, ten rodzaj wglądu [seeming] jest intelektualny, nie zaś zmysłowy bądź introspekcyjny (czy wyobrazeniowy). (Bealer 1996: 123)

Tego rodzaju charakterystyka daleka jest jednak od precyzji, w związku z czym Bealer dokonuje dalszych dywersyfikacji. Podstawowy podział zachodzi, jego zdaniem, między intuicjami fizycznymi a racjonalnymi. Te pierwsze dotyczą właśnie przypadków empirycznych – widząc

⁵³ Na popularność metaforyki percepcji i światła w filozoficznej tradycji słusznie zwraca uwagę Marek Rembierz: „Bliskość «widzenia» i «wiedzy» to jedno ze źródeł metaforyki świetlnej w filozofii od samych jej początków: wśród fundamentalnych przeciwieństw na tablicy pitagorejskiej jest para światłość-ciemność, Parmenides wskazuje na trakt Dnia i trakt Nocy, czyli światło prawdziwego poznania i mroki mniemań, Platon ukazuje wieczne światło Słońca-Dobra oraz zmienną grę cieni i mroki wnętrza jaskini. Podstawowe pojęcia filozoficzne odwołujące się do światła i wzroku to: idea, teoria, intuicja, światło rozumu, światło wiedzy, światło prawdy, jasność i blask piękna (*claritas*), blask cnoty, intelekt, spekulacja, iluminacja, kontemplacja, oczywistość, naoczność, refleksja, widzenie jasne i wyraźne, niezaangażowany obserwator, zdania obserwacyjne i teoretyczne, jasność sądu i wywodu oraz *topos* ślepego-mędrca, widzącego «wewnętrznym okiem» prawdę, która dla innych pozostaje niedostępna” (Rembierz 2013: 21-22).

podkopane fundamenty domu, możemy mieć intuicję, że budynek ten wkrótce się zawali. Tym, co odróżnia intuicje racjonalne jest ich specyficzny składnik modalny – towarzyszące poczucie konieczności:

(...) nie wydaje się, że dom z podkopanymi fundamentami musi zawalić się; wyraźnie jest możliwe (...) by pozostał w nienaruszonej pozycji (...). Przeciwnie jest, gdy mamy intuicję racjonalną – powiedzmy taką, że jeśli P, to nie nie P – jawi się nam ona jako konieczna: nie wydaje się nam, że mogłoby być inaczej; musi być tak, że jeśli P, to nie nie P. (Bealer 1998: 207)

To właśnie analiza logicznej przestrzeni możliwości jest dystynktywną cechą badań, których ambicją jest abstrahowanie od empirii, czyli ontologii formalnej *par excellence* (por. Lowe 2014)⁵⁴. Takie rozumienie intuicji racjonalnej, jak zauważa Steven Hales, wywieść można wprost z filozofii Kartezjusza (Hales 2006: 20). Związek rozumu z prawdami koniecznymi wydaje się zresztą leżeć u podstaw tradycji racjonalistycznej – klasyczne rozróżnienie znajdujemy np. w *Monadologii* Leibniza: „Są (...) dwa rodzaje prawd: rozumowe [resp. racjonalne] i prawdy faktyczne. Prawdy rozumowe [resp. racjonalne] są konieczne i ich przeciwieństwo jest niemożliwe; prawdy faktyczne są niekonieczne i ich przeciwieństwo jest możliwe” (Leibniz 1991: 54-55; §33).

Podzbiorem intuicji racjonalnych są dla Bealera intuicje, które określić można aplikacyjnymi bądź klasyfikacyjnymi, odgrywające istotną rolę w eksperymentach myślowych⁵⁵, gdzie „racjonalna intuicja dotyczy takich kwestii, jak to czy dany przypadek jest możliwy (logicznie bądź metafizycznie) i czy dane pojęcie stosuje się [*applies*] do tego przypadku” (Bealer 1998: 207). Oczywiście, tego rodzaju intuicje są najczęściej dyskutowane we współczesnych debatach metafizycznych i to zazwyczaj ich wartość epistemiczna jest podważana. Sam Bealer zresztą wydaje się potwierdzać, że to właśnie intuicje aplikacyjne odgrywają zasadniczą rolę w filozofii. Eksperymenty myślowe dotyczą jednak jednostkowych, partykularnych

⁵⁴ Warto jednak zauważyć coraz częściej postulowane próby „naturalizacji” modalnej w epistemologii czy wręcz stworzenia modalnego empiryzmu (zob. np. Nolan 2017, Leon 2017).

⁵⁵ Nadmienić należy, że sam Bealer odżegnuje się od użycia terminu „eksperyment myślowy” w tym kontekście – jego zdaniem klasyczne eksperymenty myślowe, takie jak wykorzystywane w fizyce eksperymenty Galileusza czy Newtona, bazują na intuicji fizycznej i są w istocie przedłużeniem eksperymentów realnych. Dla typowo filozoficznych przykładów eksperymentów myślowych Bealer rezerwuje termin „hipotetyczny przypadek” [*hypothetical case*] (Bealer 1998: 207-208).

przypadków – w jaki więc sposób można utrzymywać, że pociągane przez nie intuicje rzeczywiście charakteryzują się występowaniem składnika modalnego?

Według Bealera podobnie jak jest w przypadku danych empirycznych używanych w filozofii, tak też i intuicje aplikacyjne użyteczne mogą być tylko wówczas, gdy mogą zostać „zmodalizowane” [«*modalized away*»], tzn. gdy przypadek kontyngentny może być przedstawiony w terminach możliwości czy konieczności⁵⁶. Bealer ilustruje to przykładem: istnieją osoby niewidome, które posiadają przekonania na temat przedmiotów z otaczającego ich świata, choć nie towarzyszą im pewne świadome jakości fenomenalne dotyczące tych obiektów. Dla filozofii (w tym wypadku filozofii percepcji i umysłu) jednakże istotna jest sama *możliwość* bycia niewidomym. Badanie empiryczne niezbędne jest do stwierdzenia *faktu* istnienia osób niewidomych, lecz dla stwierdzenia możliwości istnienia takich osób w zupełności wystarcza racjonalna intuicja (Bealer 1998: 206). Podobnie jest w przypadku eksperymentów myślowych. Intuicja dotycząca konkretnego przypadku, jak choćby – w przykładzie Gettier’a – że Smith nie wie, że osoba, która dostanie pracę ma dziesięć monet w kieszeni, może zostać „zmodalizowana”. Przykładowo, rozumowanie przedstawione w tym eksperymencie myślowym można bowiem przedstawić następująco: jeśli możliwe jest zaistnienie sytuacji opisanej w eksperymencie myślowym Gettier’a, to możliwe jest posiadanie prawdziwego i uzasadnionego przekonanie, które nie jest wiedzą – *ergo* definicja wiedzy jako (z konieczności) przekonania prawdziwego i uzasadnionego jest błędna (por. Williamson 2007: 181-187).

Zgodnie z prezentowanym poglądem, to właśnie wykorzystanie modalności sprawia, że intuicja może pełnić funkcję uzasadniającą. Hales posuwa się wręcz do stwierdzenia, że w innym przypadku rolę eksperymentów myślowych nie mogłoby być dostarczanie kontrprzykładów dla teorii filozoficznych: standardowo – jak uważa – formułowane są one przeciwko tezie, że $\Box p$ w ten sposób, że wskazuje się, iż $\Diamond q$ oraz $\Diamond q \rightarrow \Diamond \neg p$, a stąd, że nie jest tak, że $\Box p$ (Hales 2006: 22).

⁵⁶ Najczęściej do analizy pojęć konieczności i możliwości wykorzystuje się mającą swe źródła w pracach Leibniza, a rozwiniętą przez Kripkego semantykę światów możliwych (zob. Magdziak 2011). Sąd p rozumiany jest zatem jako konieczny wtedy, gdy prawdziwy jest we wszystkich światach możliwych, zaś jest sądem możliwym wówczas, gdy istnieje jakiś świat możliwy, w którym jest on prawdziwy.

Intuicje aplikacyjne, dotyczące odpowiedzi na określone przypadki przedstawione w eksperymentach myślowych, Bealer odróżnia również od innego rodzaju intuicji racjonalnych, popularnych w filozofii – cechujących się dużym stopniem ogólności, dotyczących raczej szeroko pojmowanych poglądów filozoficznych. Intuicje tego rodzaju nazywa teoretycznymi, a wśród przykładów wymienia intuicję, że wolna wola odnośnie do działania podmiotu jest nie do pogodzenia z determinizmem (innymi słowy: pozycja niekompatybilistyczna w sporze o wolną wolę). Tak rozumiane intuicje teoretyczne zaliczyć możemy do racjonalnych, gdyż w podobny sposób cechują się koniecznością (intuicja ta skłania nas do sądu, że w każdym możliwym świecie, w którym założymy determinizm, jest on nie do pogodzenia z istnieniem wolnej woli), nie dotyczą jednak – przynajmniej w żaden bezpośredni sposób – aplikacji pojęć w danych przypadkach. Inaczej jest w wypadku intuicji aplikacyjnych, których rolą dosłownie jest określenie, czy w danym przypadku (przedstawionym w eksperymencie myślowym) analizowane pojęcie może zostać właściwie użyte. Takie intuicje dotyczące poszczególnych przypadków posiadają nad intuicjami teoretycznymi taką – według Bealera – przewagę, że są w dużo mniejszym stopniu fallibilne – podobnie jak mniej fallibilna w nauce jest obserwacja, która nie jest mocno obciążona założeniami teoretycznymi (Bealer 2008: 193). Stąd też amerykański filozof uważa, że teorie filozoficzne mogą z powodzeniem korzystać z intuicji aplikacyjnych, powinny jednak, tak bardzo jak to możliwe, unikać intuicji teoretycznych.

Szeroka taksonomia różnych rodzajów intuicji dokonana przez Bealera bez wątpienia jest zarówno przekonująca, jak i przydatna – dlatego niektórych z rozróżnień używać będę w dalszym toku niniejszej rozprawy. Jednakże zaproponowana przez niego charakterystyka intuicji (racjonalnej) jako fenomenu mentalnego, intelektualnego wglądu, któremu towarzyszy poczucie konieczności rodzi pewne trudności. Związane są one przede wszystkim z samym pojęciem konieczności⁵⁷. Sam Bealer zresztą wydaje się mieć wątpliwości, jak poprawnie należy jego tezę interpretować. Stwierdza na przykład: „Nie jestem pewien jak dokładnie zanalizować co rozumie się przez stwierdzenie, że racjonalna intuicja jawi się [*presents itself*] jako konieczna” (Bealer 1998: 207). Wątpliwości podobnej natury wyrażają również inni filozofowie, komentujący charakterystykę Bealera.

⁵⁷ Samo pojęcie to analizowane może być jako dotyczące różnych rodzajów konieczności (i odpowiednio możliwości) – np. logicznej, fizycznej, metafizycznej czy nomologicznej.

Alvin Goldman stwierdza na przykład, że nie jest jasne, z jakiego rodzaju koniecznością mamy tutaj do czynienia. Jeżeli (co wydaje się *prima facie* najbardziej adekwatne) mowa jest o konieczności metafizycznej, to taka identyfikacja intuicji jest po prostu fałszywa. Goldman ilustruje to przykładem elementarnej intuicji arytmetycznej (która, zgodnie z klasyfikacją Bealera, spełnia warunki intuicji racjonalnej). Jeśli intuicja taka cechowałaby się metafizyczną koniecznością, oznaczałoby to, iż nie jest możliwe, by jakaś istota posiadała intuicję, że $18+35=53$, której jednak zdanie to nie jawiłoby się jako konieczne. Jednakże – kontynuuje Goldman – zupełnie możliwe jest, by ktoś rozumiał prawa arytmetyki, równocześnie nie pojmując modalności, czy też by ktoś intuicje arytmetyczne formował znacznie szybciej niż intuicje modalne. *Mutatis mutandis* ten sam zarzut dotyczy intuicji aplikacyjnych:

Zapoznawszy się z przykładem Gettier'a, uderzające dla początkującego studenta filozofii jest to, że nie jest to przykład wiedzy, ale nie jest dla niego uderzające, że jest tak z konieczności. Podejrzewam, że jest to rzeczywista sytuacja wielu studentów filozofii. Mają oni intuicję aplikacyjną, której nie towarzyszą żadne intuicje modalne.
(Goldman 2007: 10)

Zarzut ten można uogólnić do stwierdzenia, że poczucie konieczności nie jest niezbędne dla posiadania pewnych intuicji, stąd też nie może być wyznacznikiem tejże.

Co więcej, jak zwracają uwagę Weinberg i Alexander, nie jest też jasne, co dokładnie ma być przedmiotem rzeczonej konieczności. Definicję Bealera można bowiem rozumieć na dwa sposoby – jeśli mam intuicję, że p , może to oznaczać albo ' p jest koniecznie prawdziwe', albo też 'wydaje mi się konieczne, że p jest prawdziwe' (Weinberg i Alexander 2014: 199). Zauważmy, że pierwsza interpretacja rodzi problem epistemologiczny – w jaki sposób rozpoznać mogę konieczność prawdziwości treści mojej intuicji; druga zaś wikała w trudność zrozumienia relacji między moim stanem psychologicznym (przekonaniem o konieczności prawdziwości p) a rzeczywistą wartością logiczną p . Niejasność pojęcia poczucia konieczności w stanowisku Bealera sprawia, że jego koncepcja intuicji nie spełnia jednego z zaproponowanych przez Weinberga i Alexandra kryteriów metodologicznych dla koncepcji szerokich, tzw. kryterium jawności [*manifestability condition*], zgodnie z którym czynniki oddzielające autentyczne intuicje od innych stanów mentalnych powinny być w łatwy sposób dostępne i wykrywalne (Weinberg i Alexander 2014: 196, 199). Wreszcie koncepcja intuicji Bealera krytykowana jest przez Kirka Ludwiga (2010) jako stawiająca zbyt mocne warunki dla

bycia intuicją. Zdaniem amerykańskiego filozofa posiadanie pojęcia konieczności nie jest potrzebne do wydawania intuicyjnych sądów – intuicje racjonalne posiadać można, w jego przekonaniu, niezależnie od posiadania pojęcia konieczności. Wobec tego Ludwig odrzuca koncepcję Bealera, samemu definiując intuicję w sposób odmienny.

2.1.3 Intuicja jako wyraz kompetencji pojęciowej

W punkcie wyjścia swojego rozumienia natury intuicji w filozofii Kirk Ludwig akcentuje rolę eksperymentów myślowych. Według niego odróżnić należy ich funkcję w filozofii od tej, jaką pełnią w naukach empirycznych. Z grubsza rzecz biorąc, podczas gdy w pierwszym przypadku eksperymenty myślowe dotyczą pojęć, w drugim koncentrujemy się na rozpatrywaniu możliwych empirycznych konsekwencji teorii naukowych w fizycznym świecie. W pierwszym przybliżeniu odróżnienie to odpowiada zarysowanemu wyżej podziałowi Bealera na intuicje racjonalne i intuicje fizyczne. Dla Ludwiga jednak rola eksperymentów myślowych w filozofii ma dużo dalej idący cel:

(...) eksperymenty myślowe [w filozofii] są kluczowe, by osiąść wiedzę pierwszego rzędu i zrozumienie, będące celem, który chcemy osiągnąć w filozofii oraz jedynym punktem widzenia, z którego osiągnąć możemy wiedzę a priori. (Ludwig 2007: 129)

Jako że filozoficzne eksperymenty myślowe dotyczą – jego zdaniem – pojęć, są zatem najważniejszymi narzędziami analizy pojęciowej. Stąd też zrozumienie ich natury niezbędne jest dla poprawnego uchwycenia funkcji, jaką według Ludwiga pełnią one w filozoficznej praktyce.

Pojęcia według niego odpowiadają na poziomie myśli znaczeniom słów. Można powiedzieć, że Ludwig zakłada tutaj swego rodzaju zasadę kompozycjonalności: podobnie jak słowa są składnikami różnych zdań, pojęcia są składnikami treści różnych myśli (Ludwig 2010: 432). Choć same nie są obiektami językowymi, pojęcia wyrażane są poprzez słowa⁵⁸. Przedmiotem analizy pojęciowej nie są zatem obiekty językowe, w praktyce jednakże niejako zmuszeni jesteśmy do analizy słów – ściśle zaś rzecz biorąc, analizy warunków znaczenia słów, które wyrażają dane pojęcie. Proces ten polega zarówno na klasycznym wyodrębnieniu zbioru

⁵⁸ Antycypując zawarte w piątym rozdziale omówienie kwestii dotyczących pojęć, należy zaznaczyć, że Ludwig dopuszcza jednak możliwość istnienia pojęć niewyrażalnych w języku (Ludwig 2007: 131, przypis 9).

koniecznych i wystarczających warunków aplikacji danego pojęcia, jak i na wyartykułowaniu rodzaju semantycznych korelacji zachodzących między analizowanym i innymi pojęciami w ramach danego schematu pojęciowego. Umiejętność wskazania warunków aplikacji danego pojęcia, jak i jego miejsca w strukturze relacyjnej wewnątrz danej siatki pojęciowej, wyznacza kompetencję pojęciową danego użytkownika języka. Co istotne jednak, Ludwig rozróżnia kompetencję *explicite* i *implicite*. Stąd też kompetentny użytkownik języka może w części podać definicję (czyli warunki aplikacji) danego pojęcia, lecz istotne jest również to, w jaki sposób jego nabyta w procesie doświadczenia w używaniu pojęć wiedza *implicite* demonstruje się podczas poszczególnych werbalnych aktów mowy. Stąd też, jak uważa Ludwig:

Kompetencja [pojęciowa] wykorzystywana może być jako artykulacja zbioru warunków aplikacji predykatów, poprzez pytanie samego siebie (...), czy dany predykat stosuje się bądź nie [w danej sytuacji] lub czy też pozostaje to sprawą otwartą, zależną od różnorodnych okoliczności, rzeczywistych i wyobrażonych, w których polegamy wyłącznie na językowej kompetencji (w oderwaniu od wiedzy faktualnej). (Ludwig 2007: 132)

Właśnie o takie sytuacje pytać mają filozoficzne eksperymenty myślowe. Ich rolą jest niejako wydobyć na światło dzienne zawartą *implicite* w podmiocie wiedzy pojęciowej. W tym kontekście właśnie rolę odgrywa intuicja – Ludwig charakteryzuje ją jako epizodycznie pojawiający się sąd, który sformułowany jest wyłącznie na podstawie kompetencji pojęciowej, dotyczącej analizowanych w danym przypadku pojęć. „W tym sensie intuicje są tym, co staramy się uzyskać [*elicit*] w odpowiedzi na pytania dotyczące scenariuszy [przedstawionych] w eksperymentach myślowych” (Ludwig 2007: 135-136).

Swoją teorię intuicji Ludwig określa mianem etiologicznej (Ludwig 2010: 431), jako że intuicje charakteryzuje nie tyle poprzez charakteryzujące ją składniki, ile przez ich przyczynową rolę w filozoficznej praktyce. W szczególności Ludwig nie zgadza się, że intuicje można charakteryzować w ogólny sposób, jako spontaniczne sądy (co często czynią np. filozofowie eksperymentalni).

Żaden kompetentny filozof, instruując kogoś jaki jest cel filozoficznego eksperymentu myślowego, nie powiedziałby, że jest nim uzyskanie od tego kogoś spontanicznej odpowiedzi na temat tego eksperymentu myślowego. Byłoby to absurdem. Celem jest uzyskanie od ludzi odpowiedzi po prostu na bazie rozumienia przez nich opisanej

sytuacji i zadanego pytania, bez polegania na empirycznych teoriach czy domyślnych [background] założeniach; innymi słowy, na bazie ich kompetencji, co do pojęć związanych z tym opisem i pytaniem. (Ludwig 2010: 435, wyróżnienie dodane)

Istotny jest tutaj również wyróżniony fragment – kompetencja pojęciowa, realizowana poprzez intuicyjne sądy na temat eksperymentów myślowych ma, według Ludwiga, charakter aprioryczny, nie zakłada żadnej wiedzy empirycznej, a jedynie pewną biegłość. Jeśli więc eksperyment myślowy skutkuje poznaniem jakiejś prawdy, jest to prawda czysto pojęciowa. Dlatego też dla amerykańskiego filozofa eksperyment myślowy nie jest konstruowany w celu postawienia pytania o to, *co powiedzielibyśmy* w danej sytuacji czy też nie zaprasza nas do wyobrażenia jej sobie, a jedynie wydobywa na wierzch pewną zawartą *implicite* w podmiocie wiedzę pojęciową.

Niemniej jednak znaczyłoby to, że często filozofowie tworząc eksperymenty myślowe nie pytają dosłownie o to, o co w rzeczywistości pytają, jako że pytania o formie *co powiedzielibyśmy w takiej-a-takiej sytuacji?* są typowo stawiane w filozoficznych eksperymentach myślowych. Ludwig jednak zdaje się sugerować, że intuicja dotyczyć ma wiedzy *a priori* o pojęciach, która abstrahować ma od rzeczywistych sytuacji empirycznych. Jak zauważa jednak – w typowo dla niego przewrotny sposób – Jerry Fodor, odseparowanie zawartych w intuicjach znaczeń słów od ich faktycznego użycia w codziennej komunikacji jest nieco problematyczne:

Mądry filozof testuje intuicje swoje i swoich rozmówców w dyskursach wywiązujących się w mniej akademickich okolicznościach niż seminarium filozoficzne czy filozoficzny żurnal. Nie zawsze mówimy to, co mówimy, że powiedzielibyśmy. (Fodor 1964: 199)

Zdaniem Fodora jest wiele powodów, dla których oczekiwanie, że tego rodzaju fotelowa analiza, abstrahująca od jakichkolwiek okoliczności empirycznych czy odnośnych przekonań, może się powieść. Jednym ze sposobów odpowiedzi na ten zarzut mogłoby być twierdzenie, że filozof zajmujący się analizą pojęciową nie bada rzeczywistego użycia słów/pojęć, lecz normy, według których używać się ich powinno. W tym sensie intuicje stanowiłyby właśnie tego rodzaju wskazówki normatywne. Powrócę do tego punktu pod koniec dysertacji, póki co

warto jednak zauważyć, że choć niektóre uwagi Ludwiga zdają się sugerować, że rzeczywiście mógłby on w ten sposób odpowiedzieć⁵⁹, nie czyni tego jednak wprost.

Z kwestią tą związany jest jednak jeszcze poważniejszy zarzut, którym Ludwig zajmuje się już otwarcie. Zgodnie z jego koncepcją, pojęciom towarzyszą określone kryteria ich aplikacji, które odpowiadają określonym intuicjom. Co wobec tego w przypadku konfliktu intuicji – czyli sytuacji, w której to samo pojęcie wyznaczane jest przez różne kryteria aplikacji? Przykładowo, pozostając w ramach teorii Ludwiga, osoba mająca intuicję, że w eksperymencie myślowym Gettiera pan Smith *wie*, że osoba mająca dziesięć monet w kieszeni dostanie pracę, za właściwe kryteria aplikacji pojęcia wiedzy bierze prawdziwe i uzasadnione przekonanie. Z kolei osoba mająca intuicję, że Smith *nie wie*, za takie kryteria uważa – powiedzmy – prawdziwe i uzasadnione przekonanie zdobyte w sposób wiarygodny⁶⁰. Jeśli dwie osoby stosują różne kryteria aplikacji, wówczas używają po prostu dwóch odmiennych od siebie pojęć, powiedzmy wiedzy₁ i wiedzy₂⁶¹. Stanowisko takie rodzi poważny problem: każdorazowo spór o znaczenie danego słowa nie dotyczyłby treści tego samego pojęcia, a tym samym byłby bezprzedmiotowy – każda z uczestniczących w nim osób po prostu używałaby innego pojęcia. Wydaje się jednak, że spieranie się o to, czym jest – przykładowo – wiedza możliwe jest tylko wtedy, gdy spierające się osoby posługują się tym samym pojęciem wiedzy.

Wygodniejsze jest zatem przyjęcie, że dwie osoby mogą mieć niezgodne z sobą intuicje na temat tego samego pojęcia. Ludwig nie dopuszcza jednak takiej możliwości. Choć dwie osoby mogą w różny sposób odpowiadać na pytanie zawarte w eksperymencie myślowym, „[t]ylko jedna z [nich] może mieć rację, jeśli rozumieją [przedstawiony w eksperymencie myślowym] przypadek w ten sam sposób” (Ludwig 2010: 436). By zilustrować przyczynę, Ludwig posługuje się analogią, która jego zdaniem bardzo dobrze obrazuje, z jakiego rodzaju sporem mamy do czynienia w takich przypadkach. Porównuje on mianowicie intuicję do pamięci, która w podobny sposób również dostarczać może nam podstaw do formułowania przekonań⁶². Jeśli dwie osoby formułują odmienne, wzajemnie sprzeczne przekonania na temat tego samego

⁵⁹ Przykładowo omawiając czym jest kompetencja pojęciowa, stwierdza on, że niezbędne jest by „współgrała ona z normami publicznego języka” (Ludwig 2007: 132). Nie jest jasne jednak, w jaki sposób ustalenie takich norm mogłoby dokonać się w oderwaniu od wiedzy o *rzeczywistym* użyciu słów/pojęć w danym języku.

⁶⁰ Takie kryteria mógłby w tym przypadku wskazać np. reliabilista.

⁶¹ W kwestii tej zob. również Lycan 2006.

⁶² Intuicja do pamięci porównywana bywa najczęściej w kontekście, w którym obie stanowią tzw. podstawowe źródło ewidencyjne [*basic evidential source*] – stanowią swego rodzaju bezpośrednio źródło różnego rodzaju świadectw (zob. np. Bealer 1998, Goldman 2007).

wydarzenia, którego były świadkami (powiedzmy, że jedna pamięta, iż pewnego czynu dopuściła się osoba A, podczas gdy druga utrzymuje, że pamięta, iż zrobiła to osoba B), to co najwyżej jedna z nich zapamiętała owo wydarzenie trafnie. Jednakże stwierdzenie w takim przypadku 'ty pamiętasz to w taki sposób, a ja w inny' – zdaniem Ludwiga będące analogonem stwierdzenia 'ty masz taką intuicję na temat tego przypadku, a ja inną' – nie jest prawdziwe w sposób dosłowny, a jest co najwyżej pewnego rodzaju skrótem myślowym czy też formą grzecznościową. Jest tak dlatego, że „oczywiście nie mogą obaj mieć racji, nie co do samego zdarzenia, ale co do tego, co pamiętają. Przynajmniej jeden z nich, jeśli nie obaj, myli się co do tego, co pamięta” (Ludwig 2010: 436). Analogia ta jest jednak bardzo zwodnicza, co zresztą dobrze obrazuje niebezpieczeństwo związane z wchodzeniem przez filozofa na nieznany sobie empiryczny grunt, w tym wypadku psychologię, będąc uzbrojonym tylko w zdrowy rozsądek. Jak wykazują bowiem badania psychologów, fenomen posiadania fałszywych wspomnień jest nie tyle nawet czymś sporadycznie się zdarzającym, co wręcz powszechną cechą ludzkich umysłów – niemal każdy z nas, w dosłownym sensie, pamięta wydarzenia, które nigdy nie miały miejsca. Nie jest to w żaden sposób defekt pamięci, a raczej jej typowa cecha⁶³. Miejmy na uwadze, że relacja zapamiętywania zachodzi między podmiotem a jego wspomnieniem „zapisanym” w umyśle, nie zaś wydarzeniem, do którego owo wspomnienie się odnosi. Stąd też w zupełnie dosłowny sposób możemy posiadać wspomnienie wydarzenia, które nie miało nigdy miejsca – przy czym wspomnienie takie jest oczywiście fałszywe. Jeśli zatem analogia Ludwiga byłaby trafna, tym bardziej przemawiałaby przeciwko jego teorii intuicji.

Stanowisko Ludwiga rodzi również problem podniesiony wcześniej w stosunku do Bealera przez Weinberga i Alexandra, tj. nie spełnia ono kryterium jawności. Wielu filozofów podkreśla, że psychologiczne mechanizmy stojące za powstawaniem intuicji są introspekcyjnie niedostępne⁶⁴, w związku z czym nie jest łatwo stwierdzić, kiedy „nasze własne filozoficzne intuicje są wytworem naszej kompetencji pojęciowej, a kiedy zaś wpływ na nie mają inne czynniki” (Weinberg i Alexander 2014: 206). Sam Ludwig zdaje się być świadomy tego problemu i w istocie nie znajduje dla niego rozwiązania, tzn. nie podaje systematycznego kryterium, wedle którego intuicje w jego rozumieniu odróżnić można od podobnych przypadków, w których występuje wpływ dodatkowych czynników. Jednakże amerykański

⁶³ Zob. np. Shaw 2018, gdzie znaleźć można również liczne odniesienia bibliograficzne do badań empirycznych w tym zakresie. Zwięźle zagadnienie to omawia również Maciaszek 2013.

⁶⁴ Zob. np. Gopnik i Schwitzgebel 1998, Talbot 2013.

filozof stara się równocześnie umniejszyć wagę tego problemu, sugerując że, po pierwsze, w filozofii nie można uciec od odwołań do intuicji, a jego teoria ułatwia zrozumienie, kiedy mamy do czynienia z apriorycznym sądem opartym na kompetencji pojęciowej (czyli jedynym właściwym wedle niego przypadkiem intuicji), po drugie zaś problem niezgodności sądów między filozofami jest wyolbrzymiony:

Fakt, że spór, co do fundamentalnych kwestii jest najistotniejszy w filozofii nie powinien jednak przesłaniać nam faktu, że istnieje olbrzymia ilość konsensusu, co do kwestii pojęciowych między filozofami. Umyka to uwadze, ponieważ (a) podobnie jak w przypadku pojęciowego konsensusu w codziennym życiu, [konsensus w filozofii] jest tak bardzo rutynowy oraz (b) częścią naszej pracy jest badać rzeczy, co do których wciąż nie mamy jasności. Prowadzi to do przeoczenia tego, jak dużo jest konsensusu oraz faktu, że dokonał się olbrzymi postęp w rozjaśnianiu kwestii pojęciowych w filozofii (...).
(Ludwig 2010: 439)

Tego rodzaju ocena rzeczywistego konsensusu między filozofami jest przynajmniej kontrowersyjna i – jak się wydaje – przy odpowiednich założeniach otwarta na empiryczną weryfikację⁶⁵. Zauważyć jednak należy dwie rzeczy. Po pierwsze, nawet jeśli rzeczywiście co do wielu kwestii filozofowie są zasadniczo zgodni, to „[k]onsensus co do zasadności filozoficznych intuicji, nawet jeśli uniwersalny, jest niewystarczający” (De Cruz 2015: 235). W pewnym sensie wszyscy bowiem mogliby się mylić – jeśli Ludwig nie podaje systematycznego sposobu odróżniania intuicji w jego rozumieniu od sądów, na które wpływ miały inne czynniki, to nie sposób też wykluczyć, że konsensus opiera się po prostu na podleganiu wpływowi tego samego zewnętrznego czynnika. Po drugie, nawet ewentualny konsensus co do większości kwestii pojęciowych nie jest szczególnie istotny – jak sam Ludwig zauważa w podpunkcie (b) powyższego cytatu, filozofowie zajmują się właśnie przypadkami pojęć trudnych do analizy, nastroczających rozlicznych problemów teoretycznych, w których o konsensus jest znacznie trudniej. Można wręcz powiedzieć, że to właśnie trudność poprawnej analizy takich pojęć, jak wiedza, dobro, tożsamość, przyczynowość czy sprawiedliwość zapewnia filozofom zajęcie.

Choć stanowisko wiążące kompetencję pojęciową z intuicją, rozumianą jako odpowiedź na eksperymenty myślowe, ciężkie jest do obrony w wersji mocnej, zaproponowanej przez

⁶⁵ Za jej próbę uznać można np. badania przedstawione w Bourget i Chalmers 2014.

Ludwiga, to pewne jej umiarkowane warianty można znaleźć w pracach niektórych filozofów. Daniele Sgaravatti uważa na przykład, że

formułując [intuicyjne] sądy dotyczące eksperymentów myślowych (...) używamy po prostu naszej elementarnej zdolności do aplikacji pojęć, tej samej, z której czynimy użytek formułując sądy dotyczące rzeczywistych sytuacji. (Sgaravatti 2015: 132-133)

Włoski filozof zastrzega jednak, że kompetencja w aplikacji pojęć nie wymaga uświadomionej wiedzy o kryteriach ich aplikacji, jak również nie ma charakteru apriorycznego, jako że zależna jest od wielu przekonań o charakterze empirycznym. Jeszcze bardziej rozbudowaną wersję interpretacji odpowiedzi na eksperymenty myślowe opartą na kompetencji pojęciowej oferuje Antti Kauppinen:

«W [sytuacji] S powiedzielibyśmy, że X jest C» jest hipotezą dotyczącą tego, jak (1) kompetentni użytkownicy rozważanych pojęć odpowiedzialiby, jeśli (2) rozważyliby przedstawiony przypadek w wystarczająco idealnych warunkach oraz (3) na ich odpowiedzi miałyby wpływ tylko semantyczne rozważania. (Kauppinen 2007: 101)

Oczywiście wyjściowe zdanie rozumiane jest jako hipoteza, którą stawiać ma filozof po przedstawieniu eksperymentu myślowego. Kauppinen analizuje bliżej każdy z zaproponowanych warunków; dla niniejszych rozważań istotny jest tylko pierwszy z nich, dotyczący kompetencji pojęciowych użytkowników języka. Kompetencja ta jest zdaniem fińskiego filozofa nierozzerwalnie związana z kwestiami normatywnymi – kompetentny użytkownik *powinien* odpowiedzieć w zgodzie z pojęciowymi normami. Tak więc, posługując się przykładem zaczerpniętym z pracy Saula Kripkego (2007: 22-45), użytkownik kompetentnie posługujący się pojęciem dodawania, poproszony o wykonanie działania $57+68$ *powinien* udzielić odpowiedzi 125. Kwestie dotyczące normatywności w używaniu pojęć stanowią istotny wątek niniejszej rozprawy, lecz ich bliższa analiza odłożona musi zostać na jej dalszą część.

2.2 Koncepcje nondoksastyczne

Przywoływane do tej pory koncepcje charakteryzowały się doksastycznym rozumieniem intuicji⁶⁶: czymkolwiek dokładnie intuicje są, wspólnie podzielany pogląd głosi, że mają one charakter propozycjonalny, rozumiane mogą być jako sądy bądź przekonania pewnego rodzaju (tudzież dyspozycje pociągające przekonania lub sądy). W ostatnich latach uznanie coraz częściej znajdują koncepcje, zgodne z którymi intuicje są swego rodzaju doświadczeniami *sui generis*, niemającymi charakteru doksastycznego, a raczej dostarczającymi uzasadnienia pewnym utrzymywanym przez podmiot sądom. Teorie głoszące, że intuicję w filozofii wyróżnić możemy poprzez towarzyszącą jej szczególną fenomenologię rozwijane są zwłaszcza przez Elijaha Chudnoffa, Johna Bengsona i Ole Koksvisa. Choć stanowiska ich różnią się w detalach, łączy je jednak na tyle dużo, że zasadne wydaje się przyjrzenie się ich koncepcjom zbiorczo.

Podstawowym narzędziem eksplanacyjnym używanym dla scharakteryzowania nondoksastycznych koncepcji intuicji jest konstruowanie analogii między intuicją a percepcją. Formułowana bywa ona w podobny sposób:

Podstawowa idea jest taka: podczas gdy percepcje zmysłowe są doświadczeniami, które (...) ukazują [reveal] jak mają się rzeczy w fizycznej rzeczywistości poprzez czynienie nas zmysłowo świadomymi tej rzeczywistości, tak intuicje są doświadczeniami, które (...) ukazują jak mają się rzeczy w abstrakcyjnej rzeczywistości poprzez czynienie nas intuicyjnie świadomymi tej rzeczywistości. (Chudnoff 2013: 1)

Zgodnie z moim rozumieniem, analogia czy porównanie do percepcji koncentruje się raczej na podobieństwach między [intuicją] i doświadczeniem percepcyjnym, niż [między intuicją a] prawidłową [succesful] percepcją (...). Wbrew temu, co głoszą infalibiliści, intuicja nie gwarantuje prawdziwości [intuition is not succes-entailing] (tzn. nie jest faktywna). Ktoś może mieć intuicję, że p, jednak być w błędzie (...). Porównaj to do doświadczenia percepcyjnego: ktoś może mieć doświadczenie wizualne, w którym zdaje mu się, że na stole leży czerwone jabłko, jednak tak nie jest (bo na stole nie ma jabłek). (Bengson 2015: 715, wyróżnienie dodane)

⁶⁶ Wyjątkiem, w zależności od dokładnej interpretacji, może być koncepcja George'a Bealera.

Jeśli fenomenologia doświadczenia percepcyjnego wyjaśnia dlaczego percepcje uzasadniają przekonania, dlaczego fenomenalny charakter doświadczenia intuicyjnego nie mógłby dostarczyć argumentu, że intuicja, również, uzasadnia przekonania? Idea ta została niezależnie rozwinięta przez Chudnoffa, Bengsona i mnie około 2010 roku (...). Niektóre detale się różnią, ale podstawowa idea jest ta sama: intuicja uzasadnia przekonanie z tych samych powodów, co percepcja; obie [intuicja i percepcja] są doświadczeniami z epistemicznie znaczącym charakterem fenomenalnym. (Koksvik 2017: 3)

W powyższych cytatach zasygnalizowane zostały najważniejsze wątki fenomenologicznego podejścia do intuicji. Możemy więc wyróżnić kilka z nich:

1. Intuicja rozumiana jest jako pewnego rodzaju doświadczenie, nie zaś sąd, przekonanie czy inklinacja.
2. Intuicja może jednakże pewne przekonania bądź sądy uzasadniać.
3. Intuicja uzasadnia w sposób analogiczny do percepcji zmysłowej – ta analogia jest rozumiana całkiem dosłownie i nie powinna być traktowana jako metafora (por. Bengson 2015: 708).
4. Intuicja jest epistemicznie fallibilna również w sposób analogiczny do percepcji zmysłowej: pewne przekonanie może być *prima facie* akceptowane, jako uzasadnione przez percepcję/intuicję, lecz *ultima facie* odrzucone przez wzgląd na przeważające świadectwa.
5. Intuicja prezentuje rzeczywistość w określony sposób, nie zaś (wyłącznie) reprezentuje.

Pierwszy punkt dotyczy najważniejszego twierdzenia nondoksastyków o naturze intuicji, drugi głosi ich główną maksymę epistemiczną, zaś trzy kolejne rozwijają naczelną dla takiego rozumienia intuicji analogię percepcyjną.

Ujmowanie intuicji jako raczej doświadczenia niż przekonania czy innego nastawienia sądzeniowego oznacza charakteryzowanie jej w kategoriach jakościowych – subiektywnych odczuć o charakterze *jak to jest*⁶⁷ doświadczyć intuicji. Choć tego rodzaju doświadczenia

⁶⁷ Tego rodzaju sposób charakteryzowania doświadczeń fenomenalnych odnosi się oczywiście do poetyki ze znanej pracy Thomasa Nagela (1997).

fenomenalne nie mają oczywiście charakteru propozycjonalnego, mogą jednakże być źródłem (i bezpośrednim uzasadnieniem) pewnego rodzaju sądów – dokładnie w taki sposób, w jaki akt percepcji nie ma charakteru propozycjonalnego, jednakże jest źródłem sądu i jego treści (np. „Widzę czerwone jabłko na stole”). Problem z czynieniem subiektywnych odczuć fenomenalnych kryterium, wedle którego coś może zostać sklasyfikowane jako intuicja zdaje się narzucać od razu. O ile bowiem jesteśmy w stanie intersubiektywnie wyróżnić np. doświadczenie percepcji wzrokowej i wyjaśnić co odróżnia je od doświadczeń zapośredniczonych przez inne zmysły, ciężko podać taką charakterystykę fenomenalnego doświadczenia intuicji, która w intersubiektywnie rozumiały sposób odróżniałoby ją od innych stanów mentalnych. Problem ten w przypadku intuicji w filozofii wydaje się wyraźny. Jest on zresztą echem szerszego filozoficznego problemu znalezienia jasnych kryteriów rozróżnienia odmiennych stanów mentalnych. Christian Nimtz zauważa na przykład:

To jasne, że regularnie doświadczamy pewnych naszych poznawczych aktów [occurrences] jako przenikliwych, zaskakujących, odkrywczych, pasujących [do danej sytuacji] czy [brzmiących] znajomo. Nie ma też raczej wątpliwości, że ilekroć ktoś formułuje pewną intuicję na bazie eksperymentu myślowego, proces ten ma w sobie coś z tych aktów. Nie widzę jednak powodu by przypuszczać, że istnieje specyficzne odczucie, które odróżniałoby intuicje od innych stanów poznawczych. Nie widzę bowiem powodu by sądzić, że bezpośrednie wywnioskowanie twierdzenia z pewnych przesłanek miałoby nie być odczuwane jako słuszne i odkrywcze w taki sam sposób, jak [w przypadku odpowiedzi na eksperyment myślowy]. (Nimtz 2012: 80)

Zgodnie więc z tym zarzutem, choć można zgodzić się, że doświadczeniu intuicji towarzyszy pewne fenomenalne odczucie, nie wydaje się być ono jednak w istotny sposób jakościowo różne od innych stanów mentalnych, będących paradygmatycznym przeciwstawieniem intuicji, np. towarzyszącym inferencji przeprowadzonej w formalnym rozumowaniu. Co więcej, Nimtz zwraca również uwagę, że odczucia towarzyszące jednej i tej samej intuicji są zmienne w czasie: u wielu pierwszy kontakt z eksperymentem myślowym Gettier'a może wywołać poczucie zaskoczenia czy nagłego zrozumienia czegoś niezwykłego; po jakimś czasie jednak kontakt z licznymi wersjami przypadków Gettier'a wywołuje najwyżej znużenie (Nimtz 2012: 80).

Aby uniknąć tego rodzaju zarzutów, nondoksastycy starają się przedstawić adekwatną definicję intuicji, która opierałaby się na fenomenologii specyficznej dla tego właśnie stanu mentalnego. Ściśle wiąże się to z drugim spośród wymienionych wyżej punktów – intuicja ma być stanem wyróżniającym się również epistemicznie, stanowiąc uzasadnienia dla zdań właśnie ze względu na jej fenomenalny charakter – oraz z punktem piątym. Jedną bowiem z cech, które ściśle wiążą percepcję z intuicją ma być jej prezentacyjny charakter. Wyjaśniając bliżej tę cechę intuicji, Bengson wychodzi od wprowadzenia pojęcia stanu treściwego – jest to każdy taki stan mentalny, który posiada pewną treść. Przykładowo, wzrokowe postrzeżenie jabłka na stole ma treść, którą wyrazić można w sądzie „na stole leży jabłko”. Bengson stwierdza dalej:

Jest wiele typów stanów treściwych. Z jednej strony, niektóre takie stany (np. doświadczenia percepcyjne, wspomnienia, introspekcje, przekonania (...)) czy intuicje są reprezentacyjne: reprezentują świat jako będący ułożonym w pewien sposób (...). Wśród tych treściwych stanów, które są reprezentacyjne, niektóre są również prezentacyjne: nie tylko reprezentują świat, jako będący ułożonym w pewien sposób; dodatkowo prezentują świat, jako będący ułożonym w ten sposób. (Bengson 2015: 716)

Rozróżnienie to odnosi się oczywiście do tradycyjnego epistemologicznego podziału na poznanie bezpośrednie i zapośredniczone. Wytworami tego ostatniego są właśnie reprezentacje. Zdaniem nondoksastyków, te same doświadczenia mogą jednak skutkować zarówno reprezentacjami, jak i prezentacjami, czyli być poznaniem zarówno pośrednim, jak i bezpośrednim. By zilustrować tę tezę przykładem, znów najlepiej posłużyć się analogią percepcyjną. Załóżmy, że pewna osoba A spostrzega czerwone jabłko leżące na stole. Postrzeżenie to sprawia, że A ma dyspozycję do sformułowania sądu „na stole leży czerwone jabłko”. Tymczasem dla osoby B stół znajduje się poza zasięgiem wzroku. Słyszy jednak od A komunikat „na stole leży czerwone jabłko”. W takiej sytuacji, zgodnie z omawianym tu poglądem, *reprezentacja* będzie identyczna dla osób A i B, jako że treść sądu (będącego w dyspozycji dla A i odebranego w formie komunikatu przez B) jest ta sama. Jednakże *prezentacja* dostępna będzie tylko osobie A, jako że tylko ona doświadczyła świadomego przeżycia percepcyjnego (por. Chudnoff 2013: 29-30).

Intuicję – według nondoksastyków – spośród innych stanów mentalnych wyróżnia właśnie to, że nie tylko reprezentuje ona coś w umyśle, ale również *prezentuje*. Stąd też intuicję, jako

wyróżnioną przez jej prezentacyjną fenomenologię, Chudnoff charakteryzuje w następujących słowach:

Twoje doświadczenie intuicji posiada fenomenologię prezentacyjną odnośnie do p wtedy, gdy zarówno intuicyjnie wydaje ci się, że p oraz wydaje ci się tak, jak gdyby doświadczenie to czyniło cię intuicyjnie świadomym uprawdziwacza dla p. (Chudnoff 2013: 48)

Definicja ta wydaje się nosić znamiona kłistości, jako że intuicja wyjaśniana w niej jest przez to, co „intuicyjnie się wydaje”, jednak nie to nawet jest jej największym problemem. Chudnoff przywołuje w niej pojęcie uprawdziwaczy [truth-makers]⁶⁸, zaproponowane w latach osiemdziesiątych XX wieku przez Kevina Mulligana, Petera Simonsa i Barry’ego Smitha. Autorzy podstawową ideę wyrażają następująco:

W czasie odrodzenia realizmu, w pierwszych latach bieżącego wieku, filozofowie różnych orientacji zajęli się badaniem ontologii prawdy. Oznacza to (...), że zainteresowani byli do jakiego stopnia zakładać musimy istnienie obiektów, które pełnią funkcję wyjaśniającą prawdziwość zdań. Niektóre spośród tych obiektów (...) pojmowane były jako nośniki własności prawdy i fałszu. Jednakże niektórzy myśliciele, tacy jak Russell, Wittgenstein w Traktacie czy Husserl w Badaniach logicznych argumentowali, że zamiast, lub prócz, nośników prawdziwości, założyć musimy istnienie pewnych obiektów, przez wzgląd na które zdania i/lub sądy są prawdziwe. (...) [O]biekty, które najlepiej pasują do tej roli, nazywać będziemy uprawdziwaczami. (Mulligan, Simons i Smith 1984: 287-288)

Jeśli więc wypowiem zdanie „Królowa Elżbieta przebywa teraz w pałacu Buckingham”, to właśnie to zdanie (bądź wyrażony przezeń sąd) będzie nośnikiem prawdziwości. To jednakże, czy zdanie owo rzeczywiście okaże się prawdziwe, przyczynowo zależy od zewnętrznego wobec samego zdania uprawdziwacza – faktu przebywania królowej Elżbiety w pałacu Buckingham w danym momencie. Słusznie zauważa analogię Adam Nowaczyk, stwierdzając, że „[w] odróżnieniu od teorii Tarskiego, która odnosiła się do sformalizowanych języków nauk dedukcyjnych, teoria uprawdziwaczy ma być teorią prawdy na użytek języka naturalnego”

⁶⁸ Powszechnie już przyjęty polski przekład oryginalnego terminu zawdzięczamy Jerzemu Perzanowskiemu (zob. Paśniczek 2005: 103).

(Nowaczyk 2016: 94). Pomijając szereg związanych z pojęciem uprawdziwiacza trudności, podstawowa idea może zatem zostać wyłożona dosyć jasno: „Zdanie lub sąd p jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje coś, co czyni je prawdziwym. Uprawdziwicz jest właśnie tym, co czyni zdanie prawdziwym” (Paśniczek 2005: 103).

Ezoterycznie sformułowaną drugą część definicji Chudnoffa należałoby rozumieć w ten sposób, że doświadczenie intuicji czyni nas świadomym tego, co czyni prawdziwym odpowiadający jej sąd. Rodzi się oczywiście pytanie o to, co jest uprawdziwiczem w przypadku intuicji filozoficznych i w jaki sposób stajemy się go świadomi w prezentacyjnym akcie intuicji. Chudnoff poświęca bardzo dużo miejsca na omówienie przykładów z matematyki (zarówno geometrii, jak i algebry), mających pokazać, w jaki sposób intuicja odgrywa przypisywaną jej epistemiczną rolę poprzez swój prezentacyjny charakter. Nawet jeśli jednak zgodzimy się, że taka charakterystyka intuicji dobrze oddaje jej rolę w matematyce, dlaczego mielibyśmy również zakładać, że identycznie jest w filozofii? Sam Chudnoff zauważa, że intuicje filozoficzne⁶⁹, takie jak dotyczące eksperymentów myślowych, różnią się od np. intuicji matematycznych – utrzymuje jednak, że zasadniczo różni ich tylko tematyka, jako że scharakteryzowane mogą zostać w ten sam sposób (Chudnoff 2013: 76). Analizuje on bliżej eksperyment myślowy Gettier’a, rozważając różne propozycje sądów, które wyrażać miałyby intuicyjną odpowiedź⁷⁰. Spośród kilku możliwości – zdaniem Chudnoffa – najlepszym kandydatem do wyrażenia intuicji, którą pociąga eksperyment myślowy Gettier’a, jest następujące sformułowanie:

- (I) „Możliwe jest, że ktoś ma prawdziwe i uzasadnione przekonanie że P , które prawdziwe jest na mocy szczęśliwego zrzędzenia losu.” [*is true as a matter of luck*]
(Chudnoff 2013: 79).

Koncepcja tzw. epistemicznego fartu (*epistemic luck*)⁷¹ stała się jedną z istotniejszych w badaniach nad pojęciem wiedzy w postgettierowskiej literaturze epistemologicznej. W myśl

⁶⁹ Chudnoff intuicje filozoficzne klasyfikuje niezwykle wąsko, dzieląc je na dotyczące moralności i metafizyki (Chudnoff 2013: 76).

⁷⁰ Sam przy okazji zdaje się padać ofiarą swojej nadmiernie skomplikowanej siatki pojęć: o jednej z propozycji stwierdza, że „Choć zdaje się [ona] dla mnie intuicyjnie prawdziwa (...), moje doświadczenie nie posiada względem niej fenomenologii prezentacyjnej” (Chudnoff 2013: 79). Jeśli jednak sam Chudnoff zdefiniował wcześniej intuicję w terminach właśnie fenomenologii prezentacyjnej, trudno zrozumieć co w tym kontekście miałyby oznaczać „intuicyjnie prawdziwa”.

⁷¹ Zob. np. Pritchard 2005, 2017.

tej koncepcji, dane przekonanie nie może zostać uznane za wiedzę, jeśli jego uzasadnienie opiera się (wyłącznie) na szczęśliwym zrzędzeniu losu. Jak powszechnie przyjmuje się w epistemologii, eksperymenty myślowe Gettier'a (oraz znacząca liczba różnych, podobnych im wersji) doskonale egzemplifikują występowanie tak rozumianego epistemicznego fartu (por. Klein 2017: 42). Równocześnie jednak uwagę nań zwrócono właśnie w *reakcji* na eksperymenty myślowe Gettier'a, stąd też (I) wydaje się niewłaściwą charakteryzacją intuicji Gettier'a chociażby ze względu na chronologię rozwoju myśli w dwudziestowiecznej epistemologii. Jednakże (I) zdaje się niewłaściwe również ze względów merytorycznych. W swoim artykule Gettier wprost wyraża, że argumentuje przeciwko wiedzy *jako* prawdziwemu i uzasadnionemu przekonaniu. Gdyby (I) było właściwą artykulacją intuicji Gettier'a, wówczas jego argument skierowany musiałby być nie tylko przeciwko tradycyjnej definicji wiedzy, ale również przeciwko teorii, zgodnie z którą wiedza nie może opierać się na epistemicznym fardzie. Oczywiście kwestia epistemicznego fartu nigdzie (nawet *implicite*) w artykule się nie pojawia, bo dopiero rozpoznanie, że warunki klasycznej teorii wiedzy nie wystarczą do poprawnego zanalizowania tego pojęcia pozwoliło kwestię tę w ogóle dostrzec.

Jeszcze bardziej problematyczna dla Chudnoffa jest kwestia postulowanego przez niego uprawdziwacza dla (I). Odnosząc się wprost do tej kwestii, Chudnoff stwierdza:

Rozsądnie jest oczekiwać, że w niektórych przypadkach doświadczenie intuicji posiadać będzie fenomenologię prezentacyjną odnośnie do [(I)]. Wyobrażenie sobie przypadku Gettier'a sprawia, że możliwy scenariusz, w którym ktoś ma prawdziwe i uzasadnione przekonanie, które prawdziwe jest na mocy szczęśliwego zrzędzenia losu wydaje się być prezentacyjnie obecny [present] przed umysłem. (...) [S]amo doświadczenie intuicji nie musi dostarczyć żadnego specjalnego wglądu w naturę uprawdziwacza [(I)]. Natura możliwego scenariusza, którego istnienie, jak zakładam, czyni [(I)] prawdziwym może pozostać niewyraźna, nawet jeśli jest ona obiektem intuicyjnej świadomości. (Chudnoff 2013: 79)

Fragment ten pełen jest niejasności, a kluczowe kwestie są raczej deklarowane niż argumentowane. Dlaczego samo wyobrażenie sobie sytuacji przedstawionej w eksperymencie myślowym Gettier'a ma sprawić, że nie tylko będzie ona reprezentowana w umyśle, ale również prezentowana? I co dokładnie w tym wypadku miałyby to oznaczać? Chudnoff porównuje filozoficzny eksperyment myślowy z intuicją geometryczną opartą na wizualizacji

figury geometrycznej i stwierdza, że tak jak w przypadku intuicji geometrycznej wizualizacja dostarcza fenomenologii prezentacyjnej (w jego rozumieniu), tak też dzieje się i z intuicją filozoficzną, gdy wizualizuje się w wyobraźni eksperyment myślowy (Chudnoff 2013: 78). Znow zestawienie to jest czysto deklaratywne i niepoparte żadnymi argumentami. Skoro natura uprawdziwiacza w przypadku Gettier'a (co – jak zdaje się sugerować Chudnoff – rozciągnąć można i na inne filozoficzne eksperymenty myślowe) pozostaje niejasna i niewiele więcej można o niej powiedzieć, zastanawiać może, dlaczego w ogóle postulować istnienie uprawdziwiacza w przypadku intuicji aplikacyjnych⁷². Oczywiście, jeśli dany sąd (np. że w eksperymencie myślowym Gettier'a nie mamy do czynienia z wiedzą) jest prawdziwy, to jego przeciwieństwo nie może również być prawdziwe – stąd dla określonej intuicji istnieć może tylko jeden uprawdziwiacz. Jeśli jednakże nie mamy do niego poznawczego dostępu, co w ogóle oznaczać może teza, że jest on obiektem naszej intuicyjnej świadomości? Z pewnością oznacza, jak zauważa Richard Manning, że Chudnoff opowiada się tu za jawnym platonizmem: intuicja dostarcza nam wiedzy o idealnej rzeczywistości poprzez fenomenologiczną prezentację tych jej elementów, które czynią nasz intuicyjny sąd prawdziwym (Manning 2016: 94)⁷³.

Zgodnie z punktami drugim, trzecim i piątym przedstawionej na początku podrozdziału listy najważniejszych tez nondoksastyków, intuicja odgrywa także rolę uzasadniającą sądy, a dzieje się tak właśnie dzięki jej prezentacyjnemu charakterowi. Wartość epistemiczna intuicji rozumianej *à la* Chudnoff poddać można jednak w wątpliwość. Analizując popularne epistemologiczne teorie uzasadnienia, w tym w dużej rozległości reliabilizm (zgodnie z którym, przypomnijmy, dane przekonanie jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy jest produktem rzetelnego [*reliable*] procesu poznawczego, w skrócie – gdy jest rzetelne⁷⁴), Chudnoff stwierdza:

Zgodnie z preferowanym przeze mnie poglądem, intuicje uzasadniają przekonania ze względu na ich fenomenologię. Jeśli tak jest, to nawet gdy intuicje nie są rzetelne, to o

⁷² W późniejszym tekście Chudnoff bardzo podobnie definiując intuicję i fenomenologię prezentacyjną, unika jednak pojęcia uprawdziwiacza, zastępując go nieco bardziej kolokwialnym „kawałkiem rzeczywistości [*chunk of reality*], który czyni [dany sąd] prawdziwym” (Chudnoff 2014: 11).

⁷³ Z charakterystyką tą otwarcie zgadza się sam Chudnoff (2016: 117).

⁷⁴ Klasyczne sformułowanie reliabilizmu zawarte zostało w Goldman 1976; szersze omówienie znaleźć można w Goldman i Beddor 2016, krytykę reliabilizmu w kontekście uzasadnienia np. w Mordka 2017.

ile mają właściwą fenomenologię, mogą mimo tego uzasadniać przekonania. (Chudnoff 2013: 121, wyróżnienie dodane).

Podobnie uważa Koksvik, choć w odniesieniu do tezy zawartej w punkcie czwartym, myśl tę formułuje nieco ostrożniej: „intuicja dostarcza *podważalnego* (i częściowego) uzasadnienia dla przekonań” (Koksvik w przygotowaniu). Skąd wiedzieć możemy jednak czy towarzyszące doświadczeniu intuicji odczucie oznacza ową *właściwą* fenomenologię i intuicja tym samym stanowi odpowiednie uzasadnienie dla utrzymywanego przekonania? Jak odróżnić uzasadnienie niezawodne od takiego, które może zostać podważone – innymi słowy, jak odróżnić (epistemicznie) dobre intuicje od skażonych?

Nondoksastycy w żaden sposób nie przybliżają do odpowiedzi na te pytania. Koksvik fenomenologię doświadczenia intuicji charakteryzuje w odmienny od Chudnoffa sposób, koncentrując się na jego cechach jakościowych, lecz również i to podejście zdaje się nie rozwiązywać wskazanych wyżej problemów. Zdaniem Koksvika fenomenologię intuicji scharakteryzować można ze względu na trzy aspekty: walencję, obiektywność i poczucie pewności [*pushiness*]. Pierwszy aspekt dotyczy tego, czy treść danej intuicji wydaje się być prawdziwa czy fałszywa. Według Koksvika intuicję wyróżniamy nie ze względu na treść, a określone nastawienie. Stąd odróżnia on przypadek negatywnej walencji względem intuicji o treści p , od pozytywnej walencji względem intuicji o treści $\neg p$. Można zilustrować to przykładem, którym posługuje się sam autor (Koksvik 2017: 5): intuicja etyczna głosząca, że torturowanie osoby niewinnej jest niedopuszczalne, odmienna jest od intuicji o treści *torturowanie osoby niewinnej jest dopuszczalne*, wobec której mamy negatywną walencję (czyli, innymi słowy, uznajemy jej treść za nieprawdziwą). Co motywuje dokonywanie tego rodzaju rozróżnień, nie jest już jednak jasne. Jak się zdaje, bardziej naturalne wyjaśnienie zaproponowanego przez Koksvika przykładu sformułować można w kategoriach właściwych dla teorii doksastycznych. Stwierdzając przykładowo, że intuicja sprawia, że mamy dyspozycję do powzięcia danego przekonania, ale przekonanie to możemy też odrzucić, jeśli dysponować będziemy skądinąd odpowiednimi świadectwami. Podobnie rzecz ma się odnośnie do trzeciego aspektu, dotyczącego poczucia pewności – subiektywny aspekt tego rodzaju odczucia również łatwo wyjaśnić w kategoriach dyspozycji czy inklinacji do przekonania.

Jeśli zaś chodzi o ostatni z wymienionych przez Koksvika aspektów, ujmuje on intuicję jako dotyczącą obiektywnych, niezależnych od umysłów faktów – przykładowo zatem

przedmiotem intuicji nie są sądy dotyczące gustu czy subiektywnych preferencji. Trudno jednak u Koksvika znaleźć kryterium pozwalające orzec, co w przypadku interpersonalnego konfliktu intuicji. Gdy dwie osoby doświadczają przeciwstawnych intuicji możemy albo uznać, że *de facto* tylko jedna z nich ma rzeczywistą intuicję, albo też zakładać, że jedna z nich jest w błędzie. W dalszym ciągu brakuje jednak kryterium pozwalającego zbudować tego rodzaju teorię błędu. Stanowi to oczywiście istotny problem dla nondoksastycznego stanowiska, zgodnie z którym „samo posiadanie intuicji dostarcza pewnego uzasadnienia dla przekonania, które [intuicja] reprezentuje” (Koksvik 2013: 711). Teorie akcentujące fenomenologiczne aspekty intuicji mają zatem epistemicznie ambitne cele, ale borykają się również z poważnymi trudnościami teoretycznymi.

2.3 Intuicje a uzasadnienie i wiedza *a priori*

Spory wokół poprawnego uchwycenia natury intuicji w filozofii nierozzerwalnie wiążą się również ze stosunkiem filozofów do epistemologicznego zagadnienia możliwości istnienia wiedzy, a przede wszystkim uzasadnienia *a priori*. Wynika to z szerszego problemu metafizycznego, na którego naturę, w kontekście analizy wiedzy apriorycznej, zwraca uwagę Stanisław Judycki:

Wiedzę, którą jest filozofia, można interpretować albo jako wiedzę analityczną, albo jako wiedzę syntetyczną a posteriori, albo jako szczególny rodzaj wiedzy syntetycznej a priori. W pierwszym przypadku filozofia byłaby wyłącznie analizą zastanych w języku terminów i znaczeń z nimi związanych, stąd jej twierdzenia nie mogłyby wyprowadzić poza to, co już jest zawarte w treściach posiadanych przez nas pojęć, bądź pojęć potocznych, bądź naukowych. Z kolei filozofia widziana jako wiedza syntetyczna a posteriori może być wyłącznie syntezą wiedzy pochodzącej z różnych nauk, próbą jej systematyzacji lub próbą jakiegoś komentarza do tego, co aktualnie na temat człowieka i na temat świata mówią nauki przyrodnicze i humanistyczne. (...) Dopiero filozofia zinterpretowana jako wiedza syntetyczna a priori może uzyskać odrębność epistemologiczną i metodologiczną. Interpretacje maksymalistyczne widzą podstawę filozoficznej wiedzy syntetycznej a priori w swoistych «wglądach» filozoficznych, w

«intuicji metafizycznej», które pozwalają na formułowanie koniecznych sądów o naturze bytu, poznania lub moralności. (Judycki 2013: 346)

Zauważmy, że intuicja odgrywa rolę przynajmniej w dwóch spośród trzech wymienionych przez Judyckiego projektów. Pierwszy z nich dotyczy bowiem klasycznego projektu analizy pojęciowej, w której – jak już widzieliśmy – istotną funkcję pełnią intuicje klasyfikacyjne wyrażane w sędach będących odpowiedzią na pytania eksperymentów myślowych, stanowiące świadectwo na rzecz poprawności przeprowadzonej analizy. Intuicja pełni również – o czym wprost mówi Judycki – funkcję w trzecim z projektów, w którym to aprioryczny wgląd w istotę badanego przedmiotu (który Judycki określa mianem „intuicji metafizycznej”) umożliwia zdobycie na jego temat wiedzy niezależnej od nauk empirycznych. Filozofowie podkreślający związek intuicji z aprioryzmem mówią o *a priori* w obu kontekstach, akcentując jednak różną rolę epistemiczną. W pierwszym bowiem przypadku intuicja pełnić ma funkcję uzasadnienia *a priori*, podczas gdy w drugim kontekście mowa jest o samej wiedzy *a priori*.

W przytoczonym powyżej cytacie istotność kwestii aprioryczności intuicji zaakcentowana została w jeszcze jeden sposób. Jeżeli filozofia posiada ambicję bycia niezależną od szeroko pojętych nauk empirycznych, aprioryczność wydaje się w najlepszy sposób gwarantować filozofii metodologiczną samodzielność. Wprost wyraża to np. George Bealer, formułując tezę o autonomiczności filozofii, która przedstawia się następująco:

Pośród centralnych pytań filozoficznych, na które odpowiedź można poprzez takie lub inne standardowe środki teoretyczne, na większość można, co do zasady, odpowiedzieć poprzez filozoficzne badania i argumenty bez polegania merytorycznie na naukach [empirycznych]. (Bealer 1998: 201)

Dlaczego autonomia filozofii jest możliwa? Ujmując odpowiedź najogólniej, zdaniem Bealera dlatego, że w przeciwieństwie do nauk empirycznych, opierających się na wiedzy *a posteriori*, w filozofii w istotny sposób polegać możemy na badaniu *a priori*⁷⁵. A skoro istotną część wiedzy i uzasadnienia w filozofii zdobywamy dzięki intuicji, musi mieć ona charakter aprioryczny.

⁷⁵ Jest to oczywiście dość uproszczony sposób stosowania klasycznych Kantowskich terminów. Jak zauważał chociażby Roman Ingarden, „Kantowskie przeciwstawienie poznania a priori i poznania a posteriori ma wprawdzie odpowiadać różnicy między naukami «rozumowymi» (racjonalnymi) typu matematycznego a naukami «empirycznymi», doświadczalnymi, o faktach w przyrodzie, ale zarazem jest związane z pewną szczególną teorią o różnych władzach poznawczych «umysłu» (...), takich jak zmysłowość (...), intelekt (...) i rozum (...) i [ich] funkcjach” (Ingarden 1971: 246). Polski filozof wskazuje dalej, jak Kantowskie rozumienie różni się

Podobne argumenty wysuwa wielu filozofów, których zbiorczo określić można mianem racjonalistów. Sprzeciwiają im się naturaliści, widzący w filozofii przedłużenie nauk realnych, w związku z czym niedostrzegający konieczności postulowania specyficznie filozoficznej wiedzy *a priori*⁷⁶. Debata ta trwa już od długiego czasu i tylko w niektórych punktach bezpośrednio dotyczy zagadnienia natury intuicji w filozoficznej praktyce. Poniżej przedstawione zostaną najpopularniejsze argumenty formułowane w tym właśnie kontekście przez obie strony sporu.

2.3.1 Stanowisko racjonalistyczne

Jednym z najbardziej zaprzysięgłych obrońców racjonalizmu we współczesnej epistemologii jest Laurence Bonjour. Jak zauważa, wyróżniającym punktem tradycji epistemologicznej w zachodniej filozofii jest właśnie jej komponent racjonalny. Chcąc zaakceptować jakiś sąd, potrzebujemy ku temu adekwatnej racji. I choć niektóre sądy przyjmujemy opierając się na racjach pragmatycznych, religijnych czy moralnych, by dany sąd mógł zostać uznany za wiedzę potrzebujemy – zgodnie z tą tradycją epistemologiczną – czegoś więcej: racji zwiększającej szanse, że dany sąd jest prawdziwy. Tego rodzaju racje określa on mianem uzasadnienia epistemicznego i – nadal zgodnie z tradycją⁷⁷ – określa dwa jego możliwe rodzaje: empiryczne, oparte przynajmniej częściowo na doświadczeniu oraz *a priori*, w którym uzasadnienie wypływa z czystego rozumu (Bonjour 1998: 1-2).

Skoro z definicji uzasadnienie *a priori* nie może opierać się na doświadczeniu, niezbędne jest wskazanie na nieempiryczne źródło poznawcze, które mogłoby dostarczać apriorycznych sądów. Innymi słowy – jak określa to Bonjour – prócz wskazania na negatywny aspekt apriorycznego uzasadnienia epistemicznego (uzasadnienie takie nie opiera się na doświadczeniu), określić musimy także jego aspekt pozytywny. Amerykański filozof w wielu miejscach charakteryzuje go w podobny sposób:

choćby od fenomenologicznego. Pamiętając o wszelkich tych zawiłościach semantycznych, dla uproszczenia wyводу pomijam je jednak w głównym tekście.

⁷⁶ Geografia tego sporu w wielu punktach przypominać nieco może nowożytną debatę między racjonalistami a empirystami (zob. Cekiera 2017).

⁷⁷ Por. np. Hume 2006: 25.

Podstawowa idea jest taka (...), że kto rozumie sąd a priori może tym samym, w optymalnych przypadkach, «zobaczyć», «uchwycić» czy intuicyjnie pojąć, że jest on prawdziwy w każdym możliwym świecie. O tego rodzaju intuicyjnym pojmowaniu nie powinniśmy, jak sugeruję, myśleć jako o wyraźnie odmiennym od rozumienia sądu, a raczej jako o esencjalnym składniku czy aspekcie pełnego rozumienia [sądu]. (BonJour 1985: 207)

Proponuję uznać sąd P za uzasadniony a priori (dla określonej osoby w określonym momencie czasu) wtedy i tylko wtedy, gdy ta osoba posiada racje, by uważać, że P jest prawdziwe, które nie są zależne od żadnego pozytywnego odwołania do doświadczenia czy innego przyczynowo zapośredniczonego, quasi-percepcyjnego kontaktu z przygodnymi składnikami świata, a tylko od czystej myśli czy racji, nawet jeśli zdolność tej osoby do rozumienia P wywodzi się, po części lub w całości, z doświadczenia. (BonJour 1998: 11)

[U]zasadnienie a priori jest uzasadnieniem, które nie zależy od (a) zmysłowego, introspekcyjnego czy pamięciowego doświadczenia w taki sposób, że (b) czyni to doświadczenie kluczową częścią owego uzasadnienia czy racji dla danego twierdzenia. Jednakże uzasadnienie a priori może zależeć od doświadczenia [rozumianego] jako kluczowy warunek wstępny [precondition] dla zrozumienia pojęć występujących w danym twierdzeniu, o ile to doświadczenie nie funkcjonuje również jako część uzasadnienia czy racji. (BonJour 2010: 74)

Jeśli chodzi o pozytywny aspekt pojęcia racji a priori (...), w większości elementarnych przypadków tego rodzaju racje wynikają z bezpośredniego bądź zapośredniczonego wglądu⁷⁸ w prawdziwość, a nawet konieczną prawdziwość, odpowiedniego twierdzenia. (BonJour 2014: 179)

Intuicja zatem (czy też „wgląd”) odgrywa zasadniczą rolę w pozytywnej charakterystyce uzasadnienia *a priori* – pozwala ona bezpośrednio, bez udziału doświadczenia intelektualnie „zobaczyć” prawdziwość danego sądu. Choć doświadczenie nie odgrywa epistemicznej roli w przypadku uzasadnienia *a priori*, należałoby raczej stwierdzić, że nie odgrywa roli

⁷⁸ Pojęcie wglądu [*insight*] BonJour zrównuje z pojęciem intuicji, jednak preferuje to pierwsze ze względu na dużą rozbieżność znaczeniową intuicji (którą określa mianem „śliskiego” terminu) (BonJour 2014: 179).

bezpośredniej. Jak bowiem widać w powyższych cytatach, Bonjour świadomy jest, że jakakolwiek forma wiedzy *a priori* możliwa jest tylko przy udziale doświadczenia, niezbędnego np. w zdobywaniu odpowiednich pojęć. Tego rodzaju dwie role doświadczenia Timothy Williamson określa mianem umożliwiającej [*enabling*] i ewidencyjnej [*evidential*]:

Uważa się, że doświadczenie odgrywa rolę ewidencyjną dla mojej (...) wiedzy, że ta koszulka jest zielona, lecz zaledwie umożliwiającą rolę dla mojej wiedzy, że wszystkie zielone rzeczy są kolorowe: [doświadczenie] potrzebne jest tylko by przyswoić pojęcia zielony i kolorowy, bez których nie mógłbym nawet zapytać, czy wszystkie zielone rzeczy są kolorowe. Wiedza a priori ma być niekompatybilna z ewidencyjną rolą dla doświadczenia (...), więc moja wiedza, że ta koszulka jest zielona nie jest a priori. Odwrotnie zaś, wiedza a priori ma być kompatybilna z umożliwiającą rolą dla doświadczenia, więc moja wiedza, że wszystkie zielone rzeczy są kolorowe wciąż może być a priori. (Williamson 2007: 165)

Racjoniści zasadniczo uważają więc, że sądy intuicyjne opierają się na doświadczeniu w roli umożliwiającej, jednakże wolne są one od wpływu doświadczenia w jego roli ewidencyjnej.

Jednakże by twierdzić, że intuicje mają charakter aprioryczny, wpierw wykazać należy, że jakaś forma wiedzy *a priori* w ogóle jest możliwa – czemu sprzeciwiają się otwarcie niektórzy naturaliści⁷⁹. Podstawowy argument Bonjoura za taką tezę zrekonstruować można w taki sposób: jeśli naturaliści mają rację, że nie ma wiedzy *a priori*, ich argument brzmi następująco:

P1. Jeśli naturalizm jest prawdziwy, to nie ma wiedzy *a priori* ($p \rightarrow q$)

P2. Naturalizm jest prawdziwy (p)

W. Nie ma wiedzy *a priori* (q)

Jednakże, zauważa Bonjour, samo zrozumienie i uznanie przesłanek powoduje, że dostrzegamy konieczność uznania prawdziwości wniosku – nie potrzebujemy do tego żadnej ewidencyjnej roli doświadczenia, prawdziwość wniosku (przy założeniu prawdziwości przesłanek) gwarantowana jest poprzez wynikanie logiczne⁸⁰. Każde zdanie o postaci $[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$ może być uznane *a priori*, zatem stanowisko naturalistyczne (w takiej postaci) jest samoobalalne. Stąd też „odrzućcie [istnienia] jakichkolwiek uzasadnień *a priori* jest (...)

⁷⁹ Szerzej na ten temat w podrozdziale 2.3.2.

⁸⁰ Tę zręczną rekonstrukcję argumentu Bonjoura (1998) przedstawiam częściowo za Hales 2006: 25.

tożsame z odrzuceniem [istnienia] argumentu czy rozumowania w ogóle, a tym samym równoznaczne jest w efekcie z intelektualnym samobójstwem” (BonJour 1998: 5).

W podobny sposób argumentuje Bealer (1992), zdaniem którego szerzej pojęte stanowisko empirystyczne jest niekoherentne z powodów podobnych do wyżej przytoczonych. Jak zostało już wspomniane, koncepcja wiedzy *a priori* jest dla amerykańskiego filozofa istotna w celu uzasadnienia autonomicznego statusu filozofii⁸¹. Ten zaś możliwy jest między innymi dlatego, że filozofia korzysta z pozaempirycznych źródeł wiedzy, takich jak intuicja, zaś niektóre jej tezy „nie są otwarte na empiryczne potwierdzenie bądź obalenie” (Bealer 1998: 202) – innymi słowy, mają charakter aprioryczny.

Kwestia aprioryczności łączona bywa z dwoma innymi istotnymi cechami intuicji. Po pierwsze, intuicje *a priori* dostarczają wiedzy z konieczności prawdziwej – stąd też Bealer koncentrując się na modalnym statusie intuicji przydaje jej cechę aprioryczności. Komentując racjonalistyczną pozycję BonJoura w tym kontekście Paul Tidman zwraca uwagę, że tak pojęte intuicje stają się odporne na standardowe sceptyczne zarzuty wobec innych, aposteriorycznych źródeł wiedzy, w których twierdzenia są wysoce fallibilne – przekonanie zaś oparte na intuicji *a priori* jest z konieczności prawdziwe, nie może okazać się fałszywe. Przy pomocy pewnych eksperymentów myślowych Tidman argumentuje jednak, że możliwe jest, by ktoś miał „z konieczności prawdziwe przekonanie, które ma wszystkie cechy intuicji *a priori*, jednakże mimo tego nie mogłoby być przykładem wiedzy” (Tidman 1996: 163-164). Co więcej, twierdzenie BonJoura, że samo adekwatne rozumienie może stanowić uzasadnienie *a priori* dla danego, intuicyjnego przekonania również zdaje się być podatne na kontrprzykłady. Zdaniem racjonalistów tylko rzeczywiste czy autentyczne [*genuine*] intuicje mogą dostarczać wiedzy koniecznej, stąd w błąd wprowadzać mogą wyłącznie intuicje pozorne. Jednakże:

Nawet jeśli byłoby prawdą, że zachowując należyłą ostrożność ktoś mógłby zawsze określić kiedy jego intuicja a priori jest rzeczywiście intuicją, jasne jest, że czasami się mylimy. To, co początkowo wydaje się być wiarygodną [reliable] intuicją, okazuje się nią nie być. Frege, na przykład, zapewne sądził, że ma intuicję, iż dowolna cecha

⁸¹ W istocie, prócz tezy o autonomii filozofii, Bealer broni też tezy o autorytecie filozofii, zgodnie z którą gdy filozofia i nauka starają się przy pomocy odmiennych metod odpowiedzieć na te same (filozoficznie istotne) pytania, w przypadku różniących się od siebie odpowiedzi autorytet tej pierwszej przeważa (Bealer 1998: 201).

wyznacza zbiór dopóki nie został zmuszony porzucić to przekonanie z powodu paradoksu Russella. (Tidman 1996: 164)

Uogólniając zatem, problem ten dotyczy tego, w jaki sposób określić możemy, kiedy intuicja rzeczywiście jest autentyczna. Jeśli bowiem tylko takie intuicje gwarantują nam uzasadnienie *a priori*, w jaki sposób moglibyśmy utrzymywać jakiekolwiek uzasadnione przekonanie bez wcześniejszej wiedzy o racjach czyniących daną intuicję autentyczną?

Podobny problem związany jest z drugą poruszaną w tym kontekście cechą intuicji. Zdaniem części racjonalistów, „intuicje (...) pojmowane są jako uchwytowanie [*apprehensions*] prawd *a priori*, a zatem prawd pojęciowych” (Ludwig 2010: 432). Zrównanie prawd apriorycznych z pojęciowymi pozwala zrozumieć – zgodnie z tym punktem widzenia – dlaczego intuicja może łączyć się z poznaniem niezawodnych, apriorycznych prawd: „połączenie to nie ma tajemniczego, czy supranaturalnego źródła (...); jest raczej prostą konsekwencją tego, czym jest, z definicji, posiadanie – rozumienie – pojęć zawartych [*involved*] w naszych intuicjach” (Bealer 2000: 2). Stąd też aprioryczność intuicji w tym kontekście rozumiana jest w taki sposób, że gwarantuje ją sama ekspresja kompetencji pojęciowej danego użytkownika języka. Najgorętszy zwolennik tej tezy, Kirk Ludwig⁸², uważa, że tak rozumiane intuicje nie pełnią funkcji świadectw na rzecz jakichkolwiek filozoficznych twierdzeń, a jedynie są wyrazem wcześniej przez podmiot nabytej wiedzy pojęciowej *implicite*, realizacją swoistego pojęciowego *know-how* (Ludwig 2010: 432). Również i w tym przypadku ciężko jednak wskazać, kiedy dany sąd wyrażający intuicję rzeczywiście jest wyrazem kompetencji pojęciowych i jakie są kryteria uznania danego użytkownika języka za kompetentnego. Do kwestii związanych z pojęciami w tym kontekście powrócę w rozdziale piątym, warto jednak już teraz zauważyć, że zarówno odwołanie się do modalności intuicji, jak i kompetencji pojęciowej nie dostarcza – jak chcieliby racjoniści – systematycznego kryterium pozwalającego na odróżnienie sądów rzeczywiście intuicyjnych *a priori*, od sądów intuicyjnych tylko pozornie.

2.3.2 Stanowisko naturalistyczne

⁸² Zob. podrozdział 2.1.3.

W opozycji do przekonania racjonalistów o apriorycznym charakterze intuicji sytuują się naturaliści. Sam naturalizm, rozumiany jako stanowisko (meta)filozoficzne, można za Timothy Williamsonem scharakteryzować, jako pogląd głoszący, iż „istnieje tylko świat naturalny i najlepszym sposobem badania go jest metoda naukowa” (Williamson 2014: 29). Tego rodzaju quasi-definicja, obejmuje dwa rozumienia naturalizmu: ontologiczne oraz metodologiczne. Dla poniższych uwag najważniejsza jest druga część charakterystyki, wskazująca na naturalizm metodologiczny, który

dotyczy praktyki epistemicznej, mianowicie sposobów badania rzeczywistości. Na gruncie tego stanowiska największym autorytetem cieszy się metoda naukowa, zaś związek pomiędzy filozofią a nauką zyskuje esencjalne znaczenie. Mimo iż obie dyscypliny wiedzy stawiają odmienne pytania, łączy je wspólna metoda rozwiązywania problemów. (Trybulec 2012: 7-8)

Już w pierwszym przybliżeniu widać zatem, że teza racjonalistów o apriorycznym charakterze intuicji wydaje się stać w sprzeczności z podstawowymi założeniami naturalizmu metodologicznego – jeśli filozofia ma być *przedłużeniem* badającej rzeczywistość nauki⁸³, jej metoda nie powinna mieć charakteru apriorycznego. W istocie, wielu naturalistów wyraża tę myśl wprost, akceptując równocześnie obraz filozofii jako w znaczącym stopniu opierającej się na odwołaniach do intuicji: „Naturalista nie odmawia «fotelowym» intuicjom roli w filozofii, lecz odmawia uznania, że rola ta musi być postrzegana jako *a priori*” (Devitt 1994: 564, przypis 27). Zadaniem naturalistów w tym kontekście jest zatem wytłumaczenie, w jaki sposób można pogodzić naukowo zorientowane postrzeganie rzeczywistości z poleganiem na intuicji w filozofii.

Jednym z wiodących naturalistów, którzy stawiają sobie taki cel, jest Hilary Kornblith. Amerykański filozof w punkcie wyjścia następująco charakteryzuje problem:

Dla niektórych filozofów status odwołań do intuicji jest łatwy do wyjaśnienia. Nasze intuicje są uzasadnione a priori. (...) Jednakże jako naturalista uważam to wyjaśnienie za nieakceptowalne (...). Nie sprawiałoby mi to żadnych trudności, gdyby nie fakt, że sam odwoływałem się do intuicji tworząc teorie i jest to częścią mojej praktyki filozoficznej, której, jak sądzę, nie mogę wyeliminować. Trudność sprawia

⁸³ Por. Kornblith 2016.

wytłumaczenie jak pogodzić moją własną praktykę filozoficzną z moimi naturalistycznymi przekonaniemami filozoficznymi. (Kornblith 1998: 129)

Kornblith zgadza się, że jeśli racjoniści mają rację co do apriorycznego, pojęciowego charakteru intuicji jako świadectwa na rzecz utrzymywanych przekonań, to naturalizm w istocie łatwo można podważyć. Nie uważa jednak, że proponowana przez racjonalistów charakterystyka zarówno intuicji, jak i rzeczywistej praktyki filozoficznej jest właściwa. Zauważa on, że choć filozofowie zasadniczo zgadzają się co do socjologicznego opisu praktyki filozoficznej, tj. powszechnego korzystania z odwołań do intuicji, nie ma wśród z nich zgody co do tego, jak intuicję należy rozumieć – jaka, innymi słowy, jest jej adekwatna charakterystyka. Łatwiej z kolei wskazać na konkretne przykłady intuicji w filozofii – w tym kontekście Kornblith wymienia przykłady popularnych filozoficznych eksperymentów myślowych (m.in. dotyczących epistemologii, semantyki, filozofii umysłu czy etyki), w odpowiedzi na które formułujemy intuicyjne sądy (Kornblith 1998: 130; 2002: 4-5; 2007: 28; 2016: 152). Co istotne dla filozoficznej praktyki, żeby intuicja mogła wiarygodnie pełnić funkcję świadectwa, musi być powszechnie podzielana – tzn. musi panować szeroka zgodność co do intuicyjnych sądów. W przeciwnym bowiem razie trudno byłoby uzasadnić, dlaczego intuicja pojedynczego filozofa, stojąca w poprzek opinii większości, miałaby jako taka jakąkolwiek epistemiczną wartość. Więc choć „intuicje większości nie są rozstrzygające, mają jednak dużą wagę epistemiczną” (Kornblith 2002: 9). Intuicje na temat poszczególnych przypadków, czy to eksperymentów myślowych, czy też rzeczywistych sytuacji życiowych, są pewnego rodzaju danymi, które filozof „zbiera”, chcąc na ich podstawie zbudować adekwatną teorię. Kornblith porównuje w tym kontekście pracę filozofa do geologa, który zbiera próbki skał, chcąc na ich podstawie zbudować adekwatny opis czy teorię danej skały, będącej rodzajem naturalnym⁸⁴. Podobnie obiekty filozoficznych dociekań – takie jak wiedza, prawda, dobro etc. – powinny być, jego zdaniem, traktowane jako rodzaje naturalne. Badaniem ich właśnie, nie zaś pojęć wiedzy, prawdy, dobra etc., powinien zajmować się filozof: geolog wszak nie jest zainteresowany badaniem pojęcia skały, lecz skałami jako takimi.

⁸⁴ Osobnym pytaniem pozostaje, czy wiedza o tym, że coś stanowi rodzaj naturalny, może sama mieć charakter empiryczny – sam Kornblith argumentuje, że w istocie tak (Kornblith 2002: 12, przypis 17). Jednocześnie jednak wydaje się, że Kornblithowi można czynić zarzut dokonywania *implicite* w punkcie wyjścia rozstrzygnięcia w sporze o uniwersalia na korzyść realizmu bez podania adekwatnych argumentów. Można to zresztą uznać za zasadniczy problem teorii rodzajów naturalnych w ogóle (w sprawie dyskusji na ten temat zob. np. Beebe i Sabbarton-Leary 2010, Bird i Tobin 2018).

Gdy badanie filozoficzne postrzegane jest w modelu badania rodzajów naturalnych, metodę odwołań do intuicji łatwo jest, jak sądzę, pogodzić z modelem [framework] naturalistycznym. Przykłady, które wywołują nasze intuicje, są po prostu oczywistymi przypadkami badanego fenomenu. To, że są oczywiste, a tym samym niekontrowersyjne, pokazuje szeroka zgoda [co do ich adekwatności], którą te przykłady wzbudzają. Może to powstałym w ten sposób sądom przydawać pozoru aprioryczności, zwłaszcza w świetle hipotetycznej manieri, w której są zazwyczaj prezentowane. Jednak zgodnie z akceptowanym przeze mnie stanowiskiem, sądy te nie są bardziej a priori niż sąd zbieracza skał, [głoszący], że gdyby znalazł skałę spełniającą dane warunki, byłaby (...) ona przykładem danego rodzaju [naturalnego]. Wszystkie tego rodzaju sądy, jakkolwiek oczywiste, są a posteriori i odwołania do intuicji w filozoficznych przypadkach postrzegać możemy w podobny sposób. (Kornblith 2002: 12)

Ostatecznie jednak, zdaniem Kornblitha, poleganie na intuicjach jest tylko niewielką częścią filozoficznej praktyki o ograniczonej użyteczności. Jako naturalista uznaje, że ostatecznie najwięcej osiągnąć możemy polegając na wynikach nauk szczegółowych. Chociaż jego obraz „właściwej metody filozoficznej wymaga pewnych ograniczeń odnośnie do ambicji filozofii (...)” (Kornblith 2006: 23), nie oznacza to jednak umniejszenia roli filozofii jako takiej – podobnie jak np. nie umniejsza roli biologii, że wiele spośród jej odkryć opiera się na innych naukach, jak chociażby chemii czy fizyce. Podobnie nie oznacza to również, że tradycyjny projekt analizy pojęciowej jest bezużyteczny – pojęcia traktowane są przez Kornblitha po prostu jako części naturalnego świata, które można badać empirycznie. Wyjaśnia to też przyczynę zainteresowania pojęciami nie tylko przez filozofów, ale również empirycznie usposobionych psychologów (Kornblith 2014: 204-205).

W podobny sposób rolę analizy pojęciowej (a co za tym idzie – intuicji) w naturalistycznym obrazie świata postrzega David Papineau. W swoich metafizycznych rozważaniach dychotomię *a priori/a posteriori* proponuje on uzupełnić o drugie spośród tradycyjnych kantowskich rozróżnień, czyli na wiedzę analityczną i syntetyczną. Rozważenie roli intuicji w takim szerszym kontekście pozwala – jak sądzi – wyraźnie uwypuklić podstawowy problem zwolenników tezy o apriorycznym charakterze intuicji w filozofii:

Rozróżnienie analityczne-syntetyczne stawia zwolenników apriorycznych intuicji filozoficznych przed niezręcznym dylematem. Jeśli intuicje te ograniczają się do analitycznych truizmów, to nie dostarczą nam żadnych filozoficznie interesujących informacji. Jeśli jednak intuicje mają rozciągać się do dziedziny syntetycznej [extend into the synthetic realm], to ciężko zrozumieć, w jaki sposób mają konstituować wiarygodną wiedzę. (Papineau 2015: 52)

Dylemat ten można zatem uprościć następująco: albo intuicje *a priori* mają charakter analityczny, a wtedy choć łatwo zrozumieć w jaki sposób to możliwe, to intuicje takie nie są jednak filozoficznie interesujące, albo są syntetyczne, a wtedy choć wydaje się, że mogą dostarczyć interesującej wiedzy, to jednak sposób, w jaki to się dzieje pozostaje zagadkowy (jak skądinąd wiadomo, dotyczy to każdej domniemanej formy wiedzy syntetycznej *a priori*). Choć Papineau zauważa, że są filozofowie argumentujący zarówno za pierwszą możliwością (np. tzw. Plan Canberry⁸⁵), jak i za drugą (np. argumentacja Franka Jacksona i Davida Chalmersa za syntetycznym charakterem intuicji dotyczących pojęć fenomenalnych), to argumenty te nie są przekonujące, a sama próba rozwiązania dylematu rzadko podejmowana jest przez filozofów argumentujących za apriorycznym charakterem intuicji (zob. Papineau 2015: 60-63, 65, 51).

Sam Papineau uważa, że intuicje w filozofii, takie jak pojawiające się w odpowiedziach na eksperymenty myślowe, po prostu nie mają charakteru *a priori*. Jego zdaniem intuicje dotyczące filozoficznych eksperymentów myślowych podobne są do intuicji dotyczących naukowych eksperymentów myślowych – zgodnie więc z terminologią zaproponowaną przy omawianiu stanowiska Bealera, intuicje aplikacyjne mają taki sam charakter, co intuicje fizyczne. Aposterioryczny charakter tych drugich jest jednak stosunkowo łatwy do wykazania – ostatecznie przecież zasadność intuicji dotyczącej np. eksperymentu myślowego w fizyce (takiego jak chociażby słynny przykład Galileusza dotyczący prędkości spadających obiektów) przynajmniej co do zasady można przetestować empirycznie. Można tego dokonać konstruując po prostu eksperyment realny poprzez realizację scenariusza opisanego w eksperymencie myślowym i sprawdzić, czy dany obiekt zachowuje się rzeczywiście w zgodzie z naszą intuicją. Analogiczna sytuacja nie jest jednak możliwa w filozofii – nawet gdyby

⁸⁵ Zob. podrozdział 5.1.

teoretycznie możliwe było odtworzenie scenariusza z eksperymentu myślowego Gettier'a, nie miałoby żadnego sensu pytanie o możliwość empirycznego potwierdzenia tego, czy Smith *rzeczywiście wie*, że osoba, która ma dziesięć monet w kieszeni dostanie pracę. Stąd też – można przypuszczać – skłonność filozofów do traktowania intuicji aplikacyjnych jako apriorycznych, w przeciwieństwie do wyraźnie aposteriorycznych intuicji fizycznych. Papineau sądzi jednak, że przyjęcie takiego punktu widzenia byłoby przedwczesne, jako że intuicje aplikacyjne „mogą wciąż być *pośrednio* testowalne w sposób, który pozostawałby w zgodzie z ich syntetycznym statusem, nawet jeśli nie są *obserwacyjnie* testowalne” (Papineau 2014: 180), jak w przypadku intuicji fizycznych. Pośrednia testowalność intuicji aplikacyjnych wynika z samego charakteru pojęć i ich zakotwiczenia w empirii – pojęcia w pewien sposób odzwierciedlają przekonania na temat świata, w tym w sporej mierze przekonania empiryczne. Podobnie uważa np. Carrie Jenkins, twierdząc że w używanych przez nas pojęciach *zakodowane* są informacje na temat świata, stąd też struktura naszych pojęć do pewnego stopnia odwzorowuje strukturę świata (por. Jenkins 2014: 103).

Zatem choć syntetyczny, używając określenia samego Papineau, charakter intuicji nie pozwala na bezpośrednią weryfikację empiryczną, jedyny możliwy kontekst ich uzasadnienia jest *a posteriori*⁸⁶. Intuicje, które zdaniem brytyjskiego filozofa stanowią „część wielkiej sieci założeń, które mimowolnie nabywamy wraz z dorastaniem” (Papineau 2014: 183), podobnie jak wszelkie inne przyjmowane przez nas założenia mogą z czasem okazać się nieuzasadnione, czy po prostu błędne. Fakt ten ilustruje – jego zdaniem – sama historia filozofii:

W istocie nie jest trudno pomyśleć o niegdyś głęboko zakorzenionych intuicjach filozoficznych, o których wiemy teraz, że są błędne. Kartezjusz uznawał za oczywiste, że czysto mechaniczny obiekt nie może rozumować [cannot reason]. Kant zakładał, że trójkąty muszą zawierać dokładnie 180°. Do niedawna za filozoficznie oczywiste

⁸⁶ Szeroko raczej przez naturalistów przyjmowany pogląd, zgodnie z którym bez względu na możliwość istnienia wiedzy *a priori* poprzez intuicyjny wgląd istotne jest, że uzasadnienie może mieć charakter wyłącznie aposterioryczny, był – jak się wydaje – przyjmowany już przez Koło Wiedeńskie. W programowym manifestie *Naukowa koncepcja świata*. Koło Wiedeńskie przeczytać możemy np.: „Teza nowoczesnego empiryzmu polega właśnie na odrzuceniu możliwości syntetycznej wiedzy *a priori*. W ramach naukowej koncepcji świata znane są wyłącznie zdania empiryczne o wszelkiego typu rzeczach oraz analityczne zdania logiki i matematyki. (...) W ramach naukowej koncepcji świata intuicja, na którą jako na źródło wiedzy metafizycy zwracają szczególną uwagę, nie zostaje odrzucona. Ale za wszelkim poznaniem intuicyjnym musi podążać, krok w krok, racjonalne uzasadnienie” (Hahn, Neurath i Carnap 2010: 80).

uznawane było, że zręczne działanie jest sterowane przez świadome widzenie.
(Papineau 2014: 184)

Choć dobór samych przykładów przez Papineau można zapewne poddać krytyce – niejasne jest chociażby, czym dokładnie miałyby być tutaj „czysto mechaniczny obiekt”, któremu Kartezjusz rzekomo odmawiał zdolności rozumowania – to ogólniejszy wniosek z nich płynący zdaje się dość jasny. Wszelkie tego rodzaju założenia za błędne uznane zostały nie „fotelowo”, poprzez postęp w badaniu pojęć czy przy wsparciu innej apriorycznej metody, ale dzięki falsyfikacji związanej z rozwojem danych gałęzi nauki. Choć więc uzasadnienie intuicji może stwarzać pozór aprioryczności, ostatecznie intuicje uzasadnione mogą być tylko *a posteriori*. Nie stanowi to jednak, według Papineau, problemu dla metody filozofii opartej na eksperymentach myślowych. Ostatecznie bowiem pomagają nam one wydobyć intuicje na światło dzienne, dzięki czemu możliwe staje się uświadomienie sobie cichych założeń czy uproszczeń w formułowanej teorii, a co za tym idzie – umożliwiają jej udoskonalenie i przybliżenie do prawdy.

Innym filozofem, który z mocą argumentuje przeciwko apriorycznemu postrzeganiu intuicji jest Michael Devitt. Intuicję pojmuje on podobnie do Papineau, choć charakteryzuje ją nieco precyzyjniej: intuicje w filozofii, rozumiane jako sądy formułowane w odpowiedzi na eksperymenty myślowe

są empirycznymi, obciążonymi teoretycznie [theory-laden] (...) reakcjami [podmiotu] na [odpowiednie] fenomeny, różniącymi się od wielu innych tego rodzaju reakcji tylko tym, że są one zasadniczo natychmiastowe i bezrefleksyjne, oparte w niewielkim stopniu, jeśli w ogóle, na świadomym rozumowaniu. Takie intuicje z pewnością są częściowo z pochodzenia wrodzone, zazwyczaj jednak i w przeważającym stopniu są rezultatem odzwierciedlenia przeszłych (...) życiowych doświadczeń. (Devitt 2006: 103)

W ten sposób rozumiane intuicje wynikają bezpośrednio z doświadczenia, mają zatem charakter *a posteriori* – podobnie jak w przypadku naszych przekonań, sądów, pragnień i innego rodzaju „reakcji na fenomeny”, różniąc się tylko zasadniczą łatwością i bezrefleksyjnością w ich formułowaniu. Są one częścią „empirycznego, fallibilnego i z pewnością nieadekwatnego zbioru potocznych opinii (...), lingwistyczną mądrością wieków” (Devitt 1994: 547).

Pomimo to, jak zauważa Devitt, szeroko w filozofii rozpowszechniony jest pogląd, że intuicje (rozumiane w tym kontekście jako intuicje aplikacyjne) mają charakter wiedzy *a priori*. „Główny problem z tą ideą (...) jest taki, że nie mamy nawet zarysu wyjaśnienia [*beginnings of account*], czym jest wiedza *a priori*. Mówi się po prostu czym ona *nie jest*: wiedzą empiryczną” (Devitt 2012: 557). Nie stanowi to problemu dla naturalisty, ponieważ „z perspektywy naturalistycznej powinniśmy wątpić, że istnieje *jakakolwiek* wiedza *a priori*” (Devitt 1994: 546). Chcąc wykazać, że rozpowszechniony pogląd o apriorycznej naturze intuicji jest błędny, Devitt podejmuje się polemiki z racjonalizmem BonJoura.

Devitt zauważa, że konfrontując się z BonJourem ma przed sobą dwa zadania – po pierwsze zaproponować alternatywny do racjonalistycznego punkt widzenia, w którym poznanie możliwe jest bez wiedzy i uzasadnienia *a priori*, po wtóre zaś pokazać dlaczego samo pojęcie *a priori* jest w poważny sposób problematyczne (Devitt 2014: 185). Pierwszy punkt sprowadza się u Devitta do obrony Quine’owskiego z ducha przekonania, zgodnie z którym żaden sąd czy przekonanie nie staje w samotności przed „trybunałem doświadczenia”, lecz zawsze wraz z towarzyszącymi mu założeniami, teoriami; jest tym samym częścią holistycznej sieci wzajemnie powiązanych przekonań. Nie ma – zgodnie z tym poglądem – możliwości ostrego odgraniczenia zdań dotyczących empirii od zdań czysto matematycznych:

Biorąc pod uwagę tę naturalistyczną alternatywę, nie ma potrzeby, by zwracać się ku apriorycznemu wyjaśnieniu naszej wiedzy matematycznej, logicznej i podobnych. Pierwotne intuicje głosiły tak naprawdę, że ta wiedza nie jest uzasadniona w jakiś bezpośrednio empiryczny sposób. Intuicje te są zachowane. Możemy wciąż jednak postrzegać tę wiedzę jako empiryczną: jest ona uzasadniona empirycznie w pośredni, holistyczny sposób. (Devitt 2014: 186)

Devitt stwierdza również, że zgodnie z tym stanowiskiem da się zarówno wyjaśnić dlaczego możliwe jest badanie konieczności bez polegania na aprioryczności (dużą część konieczności stwierdzamy zresztą, jak uważa, w sposób *a posteriori* dzięki badaniom empirycznym, np. że z konieczności woda to H₂O⁸⁷) czy też dlaczego prawa logiki rozumiane jako nieaprioryczne nie prowadzą w konsekwencji do wspomnianego wcześniej „intelektualnego samobójstwa”.

⁸⁷ Należy dodać, że taki pogląd Devitta jest wypadkową jego eksternalistycznych predylekcji.

Jednocześnie przyjęcie perspektywy naturalistycznej pozwala uniknąć wielu nieusuwalnych trudności związanych z pojęciem *a priori*. Przede wszystkim, jak zostało wspomniane już wcześniej, Devitt uważa, że racjoniści nie oferują żadnej pozytywnej teorii aprioryczności, przez co pełne zrozumienie w jaki sposób coś może być znane *a priori* zdaje się być mocno zagadkowe. Wiemy i potrafimy zrozumieć, w jaki sposób wiedzy dostarcza nam doświadczenie, inaczej jest jednak w przypadku poznania *a priori*:

Jaki mógłby być rodzaj połączenia między umysłem/mózgiem a światem zewnętrznym, inny niż poprzez doświadczenie, który mógłby czynić stany umysłu/mózgu dotyczące świata prawdziwymi? Jakie poza-doświadczone [non-experiental] połączenie z rzeczywistością mogłoby wspierać wgląd w jej konieczny charakter?» (Devitt 2014: 193)

Zdaniem Devitta racjonalizm nie dostarcza nam satysfakcjonujących odpowiedzi na te pytania, a jego przywiązanie do pojęcia *a priori* wynika z braku zadowalających alternatyw. Zaproponowana przez niego koncepcja, jak uważa, w wystarczający sposób pozwala jednak uzupełnić ten brak.

Warto jeszcze zaznaczyć, że choć większość naturalistów odrzuca istnienie wiedzy czy uzasadnienia *a priori*, naturalistyczna perspektywa nie oznacza z konieczności przyjęcia takiego stanowiska⁸⁸. Jeden z najbardziej wpływowych współczesnych naturalistów, Alvin Goldman, przyznaje na przykład, że intuicja w filozofii pojmowana jest zazwyczaj jako mająca charakter aprioryczny (Goldman 2015: 161-162). Choć sam stanowczo odrzuca takie rozumienie intuicji, nie uważa jednak, że posiadanie uzasadnienia *a priori* jako takie nie jest możliwe.

To prawda, że wielu współczesnych naturalistów, podążając za Quinem, zupełnie odrzuca [uzasadnienie] a priori. Sam jednak nie widzę konieczności przyjęcia tego stanowiska. Mój preferowany rodzaj epistemologicznego naturalizmu utrzymuje, że (...) uzasadnienie ma źródło w, lub superweniuje na, psychologicznych procesach, które przyczynowo odpowiedzialne są za [powstawanie] przekonań (...). Pytanie brzmi, czy są takie rodzaje procesów psychologicznych, które zasługują na określenie «a priori», a

⁸⁸ W istocie, sugerując się wynikami głośnego badania poglądów ogółu współczesnych filozofów przeprowadzonego przez Davida Bourgeta i Davida Chalmersa, wydaje się, że przekonania na temat naturalizmu i możliwości wiedzy *a priori* zasadniczo nie idą w parze. Podczas gdy niemal połowa badanych filozofów (49,8%) zadeklarowała się jako naturaliści, akceptację dla istnienia wiedzy *a priori* wyraziło aż 71,1% badanych (Bourget i Chalmers 2014: 475-476).

równocześnie mogą przydawać uzasadnienie. Wydaje się przekonujące, że są takie procesy. Procesy rozumowania matematycznego i logicznego są tutaj głównymi kandydatami. (Goldman 2007: 19)

Osobnym pytaniem jest natomiast, czy tego rodzaju proces ma miejsce w przypadku formułowania intuicji, o których mowa w filozofii – w tym wypadku, zdaniem Goldmana, odpowiedź brzmi przecząco.

3. Spór o epistemiczny status intuicji

*Dopóki nie potraktujemy naszych intuicji poważnie,
nie będziemy mogli w ogóle uprawiać twardej filozofii.*

Hilary Putnam (1987/1998b: 355)

*Intuicje są po to, żeby je lekceważyć. Codziennie przed
śniadaniem lekceważę trzy lub cztery, żeby nie wyjść z wprawy.*

Jerry Fodor (2008/2011: 120)

Metafilozoficzne debaty dotyczące epistemicznego statusu intuicji w obrębie filozofii analitycznej rozgorzały w ostatnich latach głównie z tego powodu, że zaczęto kwestionować zasadność odwoływania się do intuicji w uzasadnianiu filozoficznych tez. W poprzednim rozdziale przedstawiony został cały wachlarz możliwych odpowiedzi na pytanie o naturę intuicji w filozofii, w niniejszym natomiast podjęta zostanie próba rekonstrukcji sporu o jej rolę. W szczególności zaprezentowane zostaną stanowiska, które odrzucają tradycyjny metafilozoficzny obraz, zgodnie z którym intuicja we właściwy sposób odgrywa rolę świadectwa na rzecz danej tezy bądź uzasadnienia dla niej. Stanowiska te wyływają jednak najogólniej z dwóch odmiennych motywacji. Z jednej strony bowiem można akceptować ów tradycyjny obraz, kwestionując jednak zasadność odwołań do intuicji, a tym samym postulować konieczność odrzucenia takiego sposobu uprawiania filozofii, bądź przynajmniej jego głębszej, zasadniczej reformy. Z drugiej zaś, i niejako w kontrze do poprzedniego, kwestionować można zasadność samego obrazu metafilozoficznego, tzn. twierdzić, że w rzeczywistości intuicja nie odgrywa w filozofii przypisywanej jej roli ewidencyjnej czy uzasadniającej, stąd też nie ma żadnej potrzeby reformy metodologicznej.

Zanim przyjrzymy się jakiego rodzaju argumenty formułowane są na rzecz stanowisk z każdej z grup, precyzyjniej wyrazić należy co w istocie głosi wspomniany wyżej obraz metafizyczny. Najogólniej sformułowany może być on następująco:

Tradycyjny Obraz Metafilozoficzny (TOM): filozofowie korzystają z intuicji jako uzasadnienia bądź świadectwa na rzecz utrzymywanych tez czy filozoficznych teorii⁸⁹

Świadectwo w tym przypadku ma oczywiście sens epistemiczny, stąd też termin ten użyty jest w sposób techniczny. Ogólnie można powiedzieć, że P jest świadectwem na rzecz X, jeśli przyjęcie P zwiększa prawdopodobieństwo, że X jest prawdziwe⁹⁰. W tym sensie epistemiczne świadectwa konstytuują naszą wiedzę na dowolny temat, zarówno w kontekście naukowym, jak i potocznym. Przykładowo, jeśli Maria będzie chciała przekonać mnie, że Jan jest w Szwajcarii, przedstawić może całą gamę różnorodnych świadectw. Może pokazać mi zdjęcia Jana w centrum Berna, odtworzyć przesłane przez niego nagranie głosowe, w którym Jan opowiada, że jest właśnie nad Jeziorem Genewskim, powołać się na to, że pamięta, że kilka dni temu odwoziła Jana na samolot do Zurychu etc. Każde z tego typu świadectw zwiększa prawdopodobieństwo prawdziwości sądu, że Jan jest w Szwajcarii. Co do zasady, jeśli prawdopodobieństwo X na podstawie świadectw jest większe niż prawdopodobieństwo nie-X, racjonalnie jest przyjąć, że X. Jeśli więc, w podanym przykładzie, dysponuję pewnym świadectwem na rzecz tego, że Jan jest w istocie w Polsce – powiedzmy, Anna przekazała mi, że widziała go w zeszłym tygodniu we Wrocławiu – to w obliczu większej mocy świadectw temu przeczących, racjonalnie powinienem uznać, że Jan jest w Szwajcarii.

Przy takim rozumieniu epistemicznego świadectwa, jasna staje się również jego funkcja uzasadniająca – dany sąd uzasadniony jest wówczas, gdy na jego poparcie przedstawić mogę odpowiednio zważony zbiór świadectw. Przez odpowiednio zważony zbiór rozumie się taki, w którym np. epistemiczna wartość świadectw przewyższa wartość kontrświadectw (tj. gdy epistemiczna wartość P na rzecz X przewyższa wartość Q na rzecz nie-X), zawarte są świadectwa wzajem niesprzeczne, świadectwa są w odpowiedni sposób wiarygodne etc. W powyższym przykładzie zatem, zapytany o uzasadnienie przekonania, że Jan jest w Szwajcarii, przedstawić mogę świadectwa zaprezentowane mi uprzednio przez Marię.

Zauważmy, że przedstawione w przykładzie rodzaje świadectw mają różną naturę. Jedno z nich odwołuje się do percepcji wzrokowej, drugie do słuchowej, trzecie zaś do pamięci. Podobnie

⁸⁹ Zazwyczaj filozofowie mówią w tym kontekście wyłącznie o tej drugiej funkcji (np. Cappelen 2012: 3). Z uwagi jednak na wysoce niedoskonały charakter przekładu angielskiego terminu *evidence* jako *świadectwo*, w którym umyka aspekt uzasadniający dane twierdzenie, zdecydowałem się w tezie wspomnieć zarówno o świadectwie, jak i uzasadnieniu.

⁹⁰ Por. Climenhaga 2018.

jest i w nauce, gdzie świadectwa mogą mieć różnoraki charakter i odmienne źródła. Co więcej, świadectwa nie muszą mieć charakteru empirycznego – logiczna spójność teorii jest pewnym świadectwem (choć nie konkluzywnym) na rzecz jej prawdziwości. Niektóre typy świadectw są jednak bardziej charakterystyczne dla jednej dziedziny niż dla innej. Podstawową jednak normą jest, że jakiegokolwiek naukowe twierdzenie musi być wsparte odpowiednimi świadectwami. Jak zauważa Timothy Williamson, „W większości dyscyplin intelektualnych wymaga się, by asercje były wsparte świadectwami. Matematycy mają dowody, biochemicy eksperymenty, historycy dokumenty” (Williamson 2007: 208). Podobna norma dotyczy filozofii – jakiegokolwiek filozoficzne twierdzenie musi być wsparte jakimś świadectwem na jego rzecz. Świadectwa w filozofii mają również różnoraki charakter⁹¹, niemniej za jedno z najważniejszych źródeł świadectw powszechnie uznaje się intuicję⁹².

W przypadku intuicji rozumianych jako odpowiedzi na eksperymenty myślowe, najczęściej (jak widzieliśmy w pierwszym rozdziale) wykorzystywane są one w sposób negatywny, tj. jako kontrprzykłady dla poprawności danej teorii filozoficznej. Intuicja jest wówczas traktowana jako świadectwo na rzecz niepoprawności danej teorii. Innymi słowy, epistemiczna siła intuicji jest znacząca – jeśli intuicyjny sąd pozostaje w sprzeczności z (pod wszelkimi innymi względami poprawną) teorią filozoficzną, niemal zawsze odrzucana jest teoria, nie zaś intuicja (por. Weatherson 2003). Wynika to z pewnej metodologicznej normy w filozofii, na którą zwraca uwagę Jonathan Weinberg:

Jeśli chodzi o nasze [tj. filozoficzne – K.C.] teorie, istnieje silna norma, by były one (...) nietolerancyjne na wyjątki (...). To, że niemal wszystkie przykłady wiedzy są również przykładami uzasadnionych i prawdziwych przekonań uważane jest za raczej bezwartościową generalizację epistemologiczną, jeśli obroniona może być ona tylko w takiej asekuracyjnej i częściowej formie. (Weinberg 2016a: 20)

Innymi słowy, norma ta głosi, że trafna filozoficzna teoria dotycząca tego, czym jest X, powinna mieć zastosowanie do *wszystkich bez wyjątku* przypadków X. Jeśli jesteśmy w stanie wskazać

⁹¹ W niedawno wydanej książce William Lycan argumentuje, że istnieją trzy ostateczne źródła świadectw w filozofii: zdrowy rozsądek (w sensie nadanym temu terminowi przez G.E. Moore’a), twierdzenia naukowe oraz intuicje dotyczące eksperymentów myślowych (w sensie omówionym w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji) (Lycan 2019). Inni jednak optują za rozszerzonym katalogiem źródeł świadectw w filozofii.

⁹² Kwestia tego, czy intuicję należy rozumieć jako świadectwo czy też źródło świadectw jest przedmiotem wielu kontrowersji. To wieloaspektowe zagadnienie będzie w dużej mierze tematem tego i kolejnego rozdziału.

na *możliwy* przypadek (np. w formie eksperymentu myślowego), który intuicyjnie stanowi kontrprzykład, oznacza to zazwyczaj zadanie śmiertelnego ciosu teorii – intuicja staje się wówczas rozstrzygającym świadectwem na rzecz jej nietrafności.

Zatem zgodnie z TOM rola intuicji w filozofii jest fundamentalna – nie ogranicza się tylko do funkcji heurystycznej czy jakkolwiek podrzędnej, lecz w sposób zasadniczy określa poprawność lub wadliwość teorii. Wiąże się to z przekonaniem, że metoda filozofii powinna w pewien sposób być analogiczna do metody nauk empirycznych, a wobec częstego braku bezpośredniego materiału empirycznego, na którym pracować mogą filozofowie, jego odpowiednikiem stają się intuicje. Przekonanie to bywa czasami wyrażane wprost: „filozofia, jak każde przedsięwzięcie teoretyczne, musi dysponować danymi, a intuicje są kluczowymi filozoficznymi danymi” (Audi 2008: 476). W tym sensie więc intuicje odgrywają w filozofii rolę zbliżoną do tej, która w naukach realnych przysługuje obserwacjom.

3.1 Intuicja i problemy teoretyczne

Wynikające wprost z TOM założenie, że intuicje w filozofii odgrywają rolę podobną do obserwacji w naukach empirycznych, nie tylko przydaje intuicjom doniosłą rolę epistemiczną, lecz również wikła w szereg trudności. Na jedną z nich uwagę zwraca Robert Cummins, który choć akceptuje deskryptywną poprawność TOM, zauważa jednak problematyczną dla filozofii rozbieżność między metodologiami nauki i filozofii dotyczącą normy intersubiektywności:

(...) obserwacje są dopuszczalnym świadectwem naukowym tylko, jeśli są intersubiektywne. Obserwacje, które mogą, co do zasady, być poczynione tylko przez jedną stronę sporu nie są uznawane za świadectwo. (...) [Intersubiektywność obserwacji] wymaga raczej, że gdy wykonamy te same obserwacje, otrzymamy te same rezultaty. Jeśli patrząc w nocy na gwiazdy ja widzę zgodne z ruchami wskazówek zegara przemieszczanie się konstelacji, zaś ty widzisz przemieszczanie się przeciwne do ruchu wskazówek zegara, musimy albo wyjaśnić błędność [explain away] jednej lub obu obserwacji, albo musimy odrzucić obie. Nie można w tym przypadku zaakceptować różnicy zdań, gdyż nie da się utrzymać obiektywności nauki, tolerując równocześnie fundamentalną subiektywność co do świadectw obserwacyjnych. (Cummins 1998: 115)

Norma ta w istocie nie wydaje się kontrowersyjna, stanowi raczej sedno naukowej metodologii. Różnice zdań w naukach empirycznych na poziomie obserwacji oczywiście istnieją, ale uznawane są przez samych naukowców za wynik niedoskonałości pomiaru bądź aparatury badawczej. Rzetelny naukowiec nie będzie utrzymywał, że zdania obserwacyjne, do których się odnosi są obiektywnie trafne, jeśli nie będzie równocześnie w stanie wykazać błędności zdań obserwacyjnych stojących z nimi w sprzeczności.

Nie stanowi to jednak, co do zasady, poważnej trudności epistemicznej, ponieważ dane obserwacyjne w nauce są – używając terminologii Cumminsa – kalibrowalne. Oznacza to, że wiarygodność technik empirycznych testowana jest poprzez inne, niezależne źródła poznawcze. Przykładowo, gdy Galileusz za pomocą skonstruowanego przez siebie teleskopu zaobserwował góry na księżycu, zasadnym było pytanie, czy nie padł on ofiarą wadliwego instrumentu badawczego. Wiarygodność obrazu dostarczanego przez teleskop została więc wykazana poprzez skierowanie instrumentu na obiekt znajdujący się (w pewnym dystansie) na Ziemi i porównanie obrazu dostarczonego przez teleskop z obrazem widocznym „gołym okiem”. Innymi słowy, obserwacja teleskopem została skalibrowana poprzez odniesienie jej do niezależnego od obserwacji źródła⁹³.

Podobnej normie epistemicznej – jak się zdaje – podlegać powinna również filozofia. Jednakże – zauważa Cummins – intuicje nie są możliwe do kalibracji w sposób podobny do obserwacji. W przypadku konfliktu intuicji nie dochodzi bowiem do kalibracji, lecz po prostu jedna z intuicji, w sposób mniej lub bardziej arbitralny, uznawana jest za trafną. Problem z możliwością kalibracji intuicji wynika stąd, że nie wiadomo w odniesieniu do jakiego innego, niezależnego źródła poznawczego intuicja mogłaby być skalibrowana. Jak zauważa Joel Pust:

filozofowie zazwyczaj polegają na intuicjach jako świadectwie. Co więcej, nie jest jasne, na czym innym mogliby polegać. Percepcja zmysłowa nie dostarcza werdyktów dotyczących tematów, które zajmują nas w większości filozoficznych dociekań. Nie jest tak, że po prostu postrzegamy, używając naszych pięciu zmysłów, że, by wymienić tylko kilka przykładów, nieślusne jest karanie niewinnej osoby (...), że «woda» na ziemi bliźniaczej oznacza XYZ, że prawo (nie)sprzeczności jest prawdziwe (...) czy że przykład Gettier'a nie jest przykładem wiedzy. (Pust 2000: 105)

⁹³ Przykład zaczerpnięty z Cummins 1998.

Wiarygodność intuicji nie może zostać wykazana za pomocą intuicji, bowiem rozumowanie takie byłoby koliste. Chcąc ocenić, czy intuicja dostarcza wiarygodnych werdyktów na temat interesujących filozoficznie pytań, potrzebujemy innego źródła, do którego moglibyśmy się odwołać.

Zdaniem Cumminsa niekiedy istnieje poza-intuicyjny dostęp do odpowiedzi na ważne pytania filozoficzne, a wówczas intuicja ostatecznie może być kalibrowalna. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy odnieść możemy się do nauk empirycznych⁹⁴. Przykładowo, zamiast polegać tylko na intuicjach dotyczących czasu i przestrzeni, zastanowić możemy się, czym czas i przestrzeń w rzeczywistości muszą być, jeśli uznamy współczesne teorie fizyczne za prawdziwe i mające wyjaśniającą moc. Zauważmy jednak, że zgodnie z TOM rolą intuicji jest dostarczanie świadectw na rzecz danej teorii. Jeśli więc kalibrujemy intuicje zakładając już od razu prawdziwość innych teorii, wówczas same intuicje tracą swoje znaczenie. Stąd, jak konkluduje Cummins, „Filozoficzna intuicja jest (...) epistemologicznie bezwartościowa, gdyż może być skalibrowana tylko wówczas, gdy nie jest potrzebna” (Cummins 1998: 118).

Wymaganie możliwości kalibrowania intuicji jako metodologicznej normy jest jednak, zdaniem niektórych autorów⁹⁵, zdecydowanie zbyt mocne. Jeśli bowiem potraktować ten wymóg całkiem na poważnie, za niekalibrowalną uznać należałoby zapewne także i percepcję. Nie ma bowiem innego niż zmysłowy dostęp do rzeczywistości fizycznej. Skoro wiarygodności obserwacji zmysłowych nie można skalibrować poprzez inne, niezależne od poznania zmysłowego źródło, konsekwentnie uznać należałoby, że nie możemy zaufać jakimkolwiek poznaniu zmysłowemu. To zaś w prosty sposób prowadziłoby do globalnego sceptycyzmu względem możliwości jakiegokolwiek poznania naukowego.

Być może zamiast mówić o wiarygodności intuicji (i analogicznie poznania zmysłowego) *en bloc*, należy więc rozważyć wiarygodność poszczególnych, konkretnych intuicji (tak jak rozważać możemy wiarygodność poszczególnych zmysłowych aktów poznawczych). Pomimo iż poznanie zmysłowe nie jest nieomyślne i może w niektórych przypadkach wprowadzać nas w błąd, zasadniczo uznajemy, że jest ono wysoce wiarygodnym źródłem poznawczym.

⁹⁴ W podobnym duchu Max Urchs postuluje zastąpienie w obrębie filozofii umysłu odwołań do intuicji dotyczących eksperymentów myślowych, odwołaniami do *intuicji oświeconej*, wspartej wynikami rzetelnych badań empirycznych (Urchs 2004).

⁹⁵ Zob. np. Pust 2000.

Rozważając, co jest tego przyczyną, Jonathan Weinberg dochodzi do wniosku, że dzieje się tak, ponieważ w przypadku niektórych źródeł poznawczych jesteśmy w stanie wykryć i wskazać na generowane przez nie błędy oraz wskazać na możliwość ich poprawy:

Biorąc pod uwagę, że (...) sama omylność [zmysłów] nie sprawia, że przestajemy ufać percepcji zmysłowej, moglibyśmy zapytać: dlaczego jest tak, że omylność percepcji zmysłowej zbytnio nas nie martwi? Z pewnością nie jest tak dlatego, że nie zależy nam na poprawnym poznaniu świata. Raczej jest tak, że mamy uzasadnioną ufność, że nasze praktyki angażujące percepcję w dużym stopniu powstrzymają nas przed wpadnięciem w zbyt duże problemy epistemiczne. (...) Wiemy, że percepcja jest omylna, ale wiemy też bardzo dużo na temat okoliczności i sposobów, na jakie jest ona omylna, oraz co należy robić, gdy w takich okolicznościach się znajdziemy. W rezultacie nie pozostajemy bezradni w obliczu jej omylności: nasze praktyki, które opierają się na percepcji, mogą wziąć jej omylność pod uwagę i zawierają w sobie środki, których celem jest obrona przed ryzykiem pomyłki. (Weinberg 2007: 323-324)

Opis ten jednak pełny jest ogólności i nie wyjaśnia dokładnie, w jaki sposób ustalić możemy czy dane źródło poznawcze jest godne zaufania. W celu rozstrzygnięcia, kiedy w istocie tak jest, Weinberg proponuje cztery kryteria – czyli sposoby weryfikacji, czy dane źródło może dostarczać wiarygodnych świadectw:

1. Zewnętrzne potwierdzenie – świadectwo dostarczone przez jedno źródło może zostać potwierdzone również przez inne. W przypadku poznania zmysłowego, świadectwa dostarczane przez jeden ze zmysłów mogą (przynajmniej do pewnego stopnia) zostać potwierdzone świadectwami dostarczonymi przez pozostałe.
2. Wewnętrzna spójność – zarówno wewnątrz danego podmiotu (świadectwa posiadane przez dany podmiot nie są z sobą sprzeczne), jak i między różnymi podmiotami (np. niesprzeczność wyników badań między różnymi ośrodkami badawczymi).
3. Wykrywalność warunków brzegowych – dana praktyka poznawcza pozwala na zidentyfikowanie sytuacji, w których dostarczane przez nią świadectwa będą mniej wiarygodne (np. zażycie środków halucynogennych obniża wiarygodność świadectw zmysłowych).
4. Oświecenie teoretyczne – dane źródło powinno być odpowiednio rozumiałe od strony teoretycznej, tj. powinniśmy posiadać wiedzę *jak* i *dlaczego* dane źródło działa, w

szczegółności zaś, rozumieć powinniśmy dlaczego w pewnych sytuacjach nas zawodzi.
(Weinberg 2007: 330)

Źródło spełniające powyższe warunki uznać można – zdaniem Weinberga – za wiarygodne dlatego, że w konsekwentny sposób warunki te pozwalają na wykrycie, zrozumienie i ewentualne poprawienie poznawczych błędów, czy po prostu dostarczanych przez dane źródło świadectw epistemicznie wadliwych. Zilustrujmy to na konkretnym przykładzie. Pomimo iż jesteśmy świadomi, że świadectwa dostarczane nam przez percepcje wzrokowe bywają omyłne, zmysł wzroku spełnia wszystkie cztery warunki, dzięki czemu możemy go uznać za wiarygodne źródło świadectw. Jeśli widzę czerwony kubek stojący na stole, świadectwo wzrokowe potwierdzić mogę dotykaniem, mogę również porównać moje świadectwo ze świadectwem wzrokowym innego podmiotu, pytając osoby obok mnie, czy również widzi czerwony kubek. Jeśli odpowiedź jest pozytywna, świadczy to również o spójności spostrzeżenia⁹⁶ między podmiotami. Mogę również podać warunki brzegowe – przykład halucynogenów został już wspomniany, jeśli zaś mam wadę wzroku, to wiem również, że nie zakładając okularów obniżam poziom wiarygodności mojego spostrzeżenia. Wreszcie, dzięki świadectwom naukowym dysponujemy również z grubsza teoretyczną wiedzą na temat tego jak działa wzrok, zarówno od strony fizjologicznej, jak i neurofizjologicznej, a także wiemy, w jakich sytuacjach – i dlaczego – nas zawodzi.

Zasadnicze dla niniejszych rozważań jest natomiast pytanie, czy intuicja może być potraktowana jako wiarygodne źródło świadectw (tudzież czy intuicyjne sądy są wiarygodnymi świadectwami na rzecz danej tezy bądź teorii), zatem czy – mówiąc kolokwialnie – pozytywnie przechodzi zaproponowany przez Weinberga test. Sam autor skłania się raczej ku odpowiedzi negatywnej (Weinberg 2007: 341), podczas gdy inni argumentują, że intuicja spełnia przynajmniej część z wymienionych warunków (np. Seeger 2011, Grundmann 2012, Brown 2013). Kwestia ta powracać będzie w dalszym toku rozprawy, warto póki co jednak zauważyć, że odpowiedź na to pytanie w znaczącym stopniu zdeterminowana jest empirycznie. Przykładowo, często nie da się *a priori* stwierdzić, czy zbiór naszych intuicji nie jest sprzeczny

⁹⁶ Załóżmy dodatkowo, że mamy w tym przypadku do czynienia również ze spójnością wewnątrz danego podmiotu, tj. zdanie obserwacyjne dotyczące postrzeganego kubka nie stoi w sprzeczności z innymi przyjmowanymi przez podmiot sądami.

lub też ustalić w jakich okolicznościach intuicje mogą wprowadzić nas w błąd. Czy jednak intuicje można systematycznie badać w sposób empiryczny?

3.2 Intuicja i problemy empiryczne

W głośnym artykule z 1985 roku Stephen Stich – opierając się na pewnych empirycznych wynikach psychologii poznawczej – zakwestionował „arystotelesowski optymizm”, którego ówczesną emanację dostrzegał w powszechnym przekonaniu, że filozoficzne projekty w ramach analizy pojęciowej oraz szeroko pojętej epistemologii realizowane są w sposób racjonalny. Głównym celem Sticha było pokazanie, że wbrew twierdzeniu wielu filozofów, irracjonalność w obrębie samej praktyki filozoficznej może być wykazana empirycznie (Stich 1985). W artykule napisanym niedługo później zwracał natomiast uwagę na możliwość istnienia „różnorodności poznawczej” – odmiennych, kulturowo determinowanych sposobów myślenia o świecie i poznawania go. Epistemologowie przyjmowali zasadniczo, że jeśli różne praktyki poznawcze prowadzą do niedających się z sobą pogodzić twierdzeń dotyczących rzeczywistości, wartość poznawcza danych praktyk może być oceniona poprzez odwołanie się do przyjętych norm poznawczych. Jeśli jednak, jak w radykalny sposób argumentował Stich, same normy, w postaci ewaluacyjnych pojęć epistemicznych różnią się również ze względu na uwarunkowania kulturowe, stawia to epistemologię przed poważnym problemem. Jak bowiem zaznaczał, o ile nie założymy „epistemologicznej ksenofobii”, czyli arbitralnego przekonania o wyższości norm epistemicznych tej akurat kultury, w której komuś przyszło się urodzić, nie istnieje racjonalny sposób na rozstrzygnięcie, który spośród wielu sposobów poznawania świata jest właściwy (Stich 1988). Pogląd ten istotnie wydaje się nadmiernie radykalny, zauważyć jednak dziś możemy, że jego przyjęcie przez Sticha miało ciekawe i istotne konsekwencje.

Komentując po latach swoje dawne teksty Stich stwierdził:

W 1988 roku napisałem artykuł (...), w którym zauważyłem, że sama wyobrażona różnorodność poznawcza byłaby problematyczna. Standardową odpowiedzią było na to zawsze: «[Różnorodność poznawcza] może jest i logicznie możliwa, ale w

rzeczywistości nie występuje, więc filozofowie nie mają się czym martwić». (Stich 2015: 209)

W celu stwierdzenia, czy tego rodzaju różnorodność poznawcza odnośnie do istotnych kwestii filozoficznych rzeczywiście występuje, Stich wraz ze współpracownikami postanowili samodzielnie przeprowadzić adekwatne badania eksperymentalne. W rezultacie dało to początek filozofii eksperymentalnej (określanej też skrótowo jako x-phi), bez wątpienia jednemu z najgłośniejszych ruchów filozoficznych ostatnich dwóch dekad⁹⁷.

3.2.1 Filozofia eksperymentalna

Choć posługiwanie się określeniem „filozofia eksperymentalna” jest z wielu powodów pomocne, pamiętać należy, że ruch ten – do którego zalicza się wielu filozofów o radykalnie nieraz odmiennych przekonaniach filozoficznych – nie stanowi w żaden sposób sformalizowanej szkoły filozoficznej o jasno określonych poglądach. Zgodzić należy się raczej z opinią Roya Mallona, jednego z czołowych eksperymentalistów⁹⁸:

Ponieważ filozofia eksperymentalna to ruch charakteryzujący się aprobatą dla używania metod eksperymentalnych, nie ma głębokiej ideologicznej spójności pomiędzy filozofami eksperymentalnymi w ogólności, poza prostym twierdzeniem, że metody eksperymentalne mogą (przynajmniej co do zasady) ujawnić fakty, które odnoszą się do przynajmniej niektórych filozoficznych tez – pogląd, który dzielą ze znacznie szerszym gronem filozofów oraz większością krytyków filozofii eksperymentalnej. (Mallon 2016: 410)

Przekonanie o filozoficznym znaczeniu eksperymentalnie pozyskanych danych empirycznych nie jest więc wystarczającym kryterium charakteryzującym x-phi. Istotne jest również

⁹⁷ Symptomatyczne jest chociażby to, że choć echa niezwykle w ostatnich latach ożywionej dyskusji metafizycznej dotyczącej intuicji z olbrzymim trudem przebijają się do polskojęzycznej literatury filozoficznej, to nieco inaczej jest już z samą filozofią eksperymentalną, której poświęcono w Polsce znacznie więcej uwagi – zob. np. Ziółkowski 2012, 2016, Jastrzębski 2013, Dębska 2013, Komorowska-Mach 2013, Paprzycka 2014, 2016, Kuś i Maćkiewicz 2016, Piotrowski 2016, Rostworowski, Będkowski i Pietrulewicz 2016, Waleszczyński 2017, Tałasiewicz 2018, Sękowski 2018a, 2018b, 2019, Werner 2019.

⁹⁸ W dalszym ciągu tekstu skrótowo filozofów zaliczanych do ruchu filozofii eksperymentalnej lub samoidentyfikujących się w ten sposób określać będę mianem eksperymentalistów bądź filozofów eksperymentalnych, zaś samą etykietkę „filozofia eksperymentalna” używać będę zamiennie z jej skrótową, i szeroko rozpowszechnioną, formą „x-phi”.

nastawienie filozofów eksperymentalnych względem TOM: eksperymentaliści zasadniczo zgadzają się z jego deskryptywną adekwatnością, praktykę tę uważają jednak za niedoskonałą lub całkiem błędną i postulują bądź konieczność jej zasadniczej reformy, bądź też zupełnego jej odrzucenia.

Ważnym metafizycznym założeniem x-phi jest również przekonanie, że intuicje mogą mieć rolę świadectw w filozofii tylko wówczas, gdy są szeroko podzielane. Powróćmy do omówionego w pierwszym rozdziale eksperymentu myślowego przedstawionego przez Platona, którego Sokrates używa, by wykazać nieadekwatność zaproponowanej przez Kefalosa definicji sprawiedliwości. W cytowanym fragmencie *Państwa* Platon nie wkłada w usta Sokratesa żadnego argumentu na poparcie tezy, że w przedstawionej przez niego hipotetycznej sytuacji dana osoba nie postąpiłaby sprawiedliwie. Zamiast tego, świadectwem na poparcie wniosku jest odwołanie do powszechności intuicji: „przecież każdy przyzna, że...” (Platon 2010: 24; 331C). Założenie to wydaje się rozsądne: traktowanie jako świadectwa na rzecz danej tezy mojej intuicji, idącej w poprzek powszechnie podzielanych, nie tylko byłoby wysoce nieefektywne perswazyjnie, lecz również trudno byłoby wykazać epistemiczną wiarygodność takiej intuicji. Filozofowie będący otwartymi zwolennikami TOM zdawali się być zresztą doskonale tego faktu świadomi, zanim jeszcze pojawiła się sama filozofia eksperymentalna:

[To,] co kieruje mną w opisywaniu działania jako wolnego, ujawnia się poprzez moje intuicje dotyczące tego, czy różne możliwe przypadki są lub nie są przykładami działania wolnego. Zatem moje intuicje dotyczące możliwych przypadków ujawniają moją teorię działania wolnego – trudno, by ujawniały czyjąkolwiek inną! Podobnie, twoje intuicje ujawniają twoją teorię. (...) Do tego stopnia, do którego nasze intuicje pokrywają się z potocznymi intuicjami, ujawniają one potoczną teorię. Tak więc powszechna zgodność w intuicyjnych odpowiedziach na przykłady Gettier'a ujawnia coś na temat potocznej teorii wiedzy w ten sposób, że ukazuje co kieruje potocznym przypisywaniem wiedzy.
(Jackson 1998: 31-32)

Zgodnie zatem z tym podejściem, intuicje dlatego mogą stanowić wiarygodne źródło świadectw, gdyż poprzez sprawdzanie w jakich okolicznościach gotowi jesteśmy do aplikacji danych pojęć, wydobywamy na światło dzienne teorię *implicite* stosowalności danego pojęcia. W tym sensie analiza pojęciowa opierająca się na odwołaniach do intuicji przypomina w

pewien sposób sokratejską metodę majeutyczną, której celem było wydobyć na światło dzienne zawartą już *implicite* w podmiocie wiedzy. W przypadku TOM jednakże nie wymaga to przyjęcia perspektywy natywistycznej – raczej w wyniku doświadczenia nabywamy pewnej umiejętności posługiwania się pojęciami, zaś badając nasze intuicje jesteśmy w stanie naszą wiedzę – jak przekuć w dyskursywną wiedzę – że.

Badanie powszechnie podzielanych intuicji może zatem – w zgodzie z TOM – prowadzić do rozwiązywania przynajmniej pewnych problemów filozoficznych. Eksperymentalniści zwracają jednak uwagę, że rozmyślając introspekcyjnie nad własnymi intuicjami mamy niebezpieczną tendencję do nieuzasadnionego generalizowania:

Zakładając, że nasze własne intuicje filozoficzne są w odpowiedni sposób reprezentatywne, nic więcej nie jest potrzebne. Problem z tym podejściem jest jednak taki, że nawyk zakładania, że nasze własne intuicje filozoficzne są w odpowiedni sposób reprezentatywne, okazuje się być złym nawykiem. Ignoruje on ludzką skłonność do przeceniania stopnia, do którego inni zgadzają się z nami (...) oraz nie zauważa, że filozofowie stanowią raczej szczególną grupę, którą określa nie tylko wspólna ścieżka edukacji, lecz także wspólny interes w podejmowaniu pewnego rodzaju pytań (...). Potrzebujemy lepszego podejścia. (Alexander 2012: 1-2)

Tego rodzaju lepszym podejściem ma być filozofia eksperymentalna, która w sposób systematyczny stara się badać rzeczywisty rozkład intuicji, bazując na metodach empirycznych, wypracowanych przez nauki społeczne i psychologię poznawczą.

Artykułem zwyczajowo uznawanym za pierwszy w obrębie filozofii eksperymentalnej, stanowiącym swoisty kamień milowy dla tej filozoficznej (sub)dyscypliny, był opublikowany w 2001 przez Jonathana Weinberga, Shauna Nicholisa i Stephena Sticha *Normativity and Epistemic Intuition*. Autorzy skupiają się w nim na epistemologii, określając część tradycji epistemologicznej, sięgającej ich zdaniem aż do Platona, mianem *epistemicznego romantyzmu* – poglądu podobnego do przedstawionego powyżej, zgodnie z którym znajomość epistemicznych norm jest niejako w nas zawarta, zaś naszym zadaniem jest jedynie wydobyć ich na światło dzienne. Jedną ze szczególnych (i wpływowych) strategii tego rodzaju uznaje, że normy epistemiczne odstąpić możemy polegając na naszych intuicjach, stąd też (nieco ironicznie) określona została przez autorów mianem „romantyzmu napędzanego intuicją”

(*intuition-driven romanticism*, IDR) (Weinberg, Nichols i Stich 2001: 432). Strategia IDR polega najogólniej na przyjęciu epistemicznych intuicji⁹⁹ jako danych wejściowych, następnie zastosowaniu odpowiedniej metody filozoficznej (np. równowagi refleksyjnej) i uzyskaniu na wyjściu właściwych norm czy zasad epistemicznych. Co ważne, dane wyjściowe zależne są od wejściowych, innymi słowy – odmienny zbiór intuicji na wejściu skutkuje innymi normami epistemicznymi na wyjściu. Stąd wniosek, że jeśli normy epistemiczne chcemy uznawać za obiektywne, przyjęte intuicje powinny być szeroko podzielane, jak również nieróżniące się w systematyczny sposób ze względu na merytorycznie nieistotne czynniki, takie jak choćby demograficzne.

Autorzy postawili hipotezę, że w rzeczywistości jednak tak nie jest. Postanowili zatem, za pomocą badań ankietowych, przetestować ją badając rozkład intuicji dotyczących znanych w epistemologii eksperymentów myślowych ze względu na dwa czynniki demograficzne: kulturę, w której uczestnicy eksperymentu zostali wychowani oraz status społeczno-ekonomiczny. W pierwszym przypadku badano intuicyjne odpowiedzi na wersje klasycznych eksperymentów myślowych składane przez studentów, bez wykształcenia filozoficznego, o pochodzeniu amerykańskim oraz wschodnioazjatyckim. Badani udzielali odpowiedzi na pytania dotyczące historyjek, stanowiących wersje popularnych w epistemologii eksperymentów myślowych. Przykładowo, eksperyment myślowy Gettier'a sparafrazowany został w następujący sposób:

Bob ma przyjaciółkę, Jill, która od wielu lat jeździła Buickiem. Dlatego też Bob sądzi, że Jill jeździ amerykańskim samochodem. Nie jest świadomy jednak tego, że jej Buick został niedawno skradziony, jak również i tego, że Jill zastąpiła go Pontiakiem, którym jest innym rodzajem amerykańskiego samochodu. Czy Bob naprawdę wie, że Jill jeździ amerykańskim samochodem, czy tylko mu się wydaje [only believe it]? (Weinberg, Nichols i Stich 2001: 443)

Badani następnie wybrać mogli między przedstawionymi opcjami przypisując bohaterowi historyjki wiedzę bądź zaledwie przekonanie. Z przedstawionych przez autorów wyników badań wynikało, że podczas gdy zdecydowana większość (ponad 70%) uczestników eksperymentu z zachodniego kręgu kulturowego udzieliło odpowiedzi zgodnej z intuicją Gettier'a, podzielała ją równocześnie mniejszość uczestników pochodzenia

⁹⁹ Które autorzy definiują jako spontaniczne sądy dotyczące danego eksperymentu myślowego, dla którego podmiot nie ma gotowego uzasadnienia (Weinberg, Nichols i Stich 2001: 432).

wschodnioazjatyckiego (Weinberg, Nichols i Stich 2001: 443). Wyniki te zgodne są z hipotezą autorów, którą badacze sformułowali na podstawie np. dostępnych badań psychologicznych z zakresu poznawczych różnic między kulturami Zachodu i Wschodu¹⁰⁰.

W drugim spośród najświetniejszych badań pochodzących z wczesnego okresu filozofii eksperymentalnej, w podobny sposób przebadany został wpływ czynników demograficznych na intuicje dotyczące innego klasycznego eksperymentu myślowego dwudziestowiecznej filozofii – przedstawionego w pierwszym rozdziale argumentu Kripkego przeciwko deskryptywizmowi odnośnie do nazw własnych (Machery, Mallon, Nichols i Stich 2004). Autorzy ponownie postawili hipotezę, zgodnie z którą podłoże kulturowe może mieć wpływ na podzielenie przyjmowanej przez Kripkego intuicji (którą dla uproszczenia nazwać można historyczno-przyczynową) lub zwracanie się w stronę intuicji deskryptywistycznych. Badanym przedstawiono następującą historijkę:

Przypuśćmy, że John nauczył się w szkole, że Gödel jest człowiekiem, który dowiódł ważnego matematycznego twierdzenia, zwanego twierdzeniem o niezupełności arytmetyki. John radzi sobie całkiem dobrze z matematyką i potrafi poprawnie przedstawić twierdzenie o niezupełności, za którego odkrywcę uważa Gödla. Jest to jednak jedyna rzecz, jaką słyszał o Gödlu. Przypuśćmy teraz, że Gödel nie był autorem tego twierdzenia. Faktycznie dokonał tego dzieła człowiek nazywający się «Schmidt», którego ciało znaleziono w tajemniczych okolicznościach przed wieloma laty w Wiedniu. Jego przyjaciel Gödel dostał jakoś ów rękopis i przypisał sobie zasługi za odkrycie, które później przypisywano Gödlowi. Stał się zatem znany, jako człowiek, który dowiódł niezupełności arytmetyki. Większość ludzi, którzy słyszeli nazwisko «Gödel» są jak John; to, że Gödel odkrył twierdzenie o niezupełności jest jedyną rzeczą, jaką kiedykolwiek o nim słyszeli. Czy kiedy John używa nazwy «Gödel», to mówi na temat:

A) osoby, która w rzeczywistości odkryła niezupełność arytmetyki? czy
B) osoby, która dostała rękopis i przypisała sobie zasługi? (Machery, Mallon, Nichols i Stich 2004: B6)

¹⁰⁰ Zob. np. Nisbett 2015.

Historia przedstawiona przez eksperymentalistów jest więc bardzo bliska oryginalnemu tekstowi Kripkego, niewielkie zmiany dotyczą tylko doprecyzowania szczegółów. Odpowiedź A jest oczywiście zgodna z teorią deskrypcji, zaś B pozostaje w duchu intuicji Kripkego. Uczestnicy eksperymentu, podobnie jak w poprzednim przypadku, pochodzili z zachodniego oraz wschodnioazjatyckiego kręgu kulturowego. Zgodnie z hipotezą badaczy¹⁰¹, intuicje pierwszej z grup znacznie częściej kierowały się w stronę odpowiedzi B, zaś osoby z azjatyckiego kręgu kulturowego znacznie bardziej skłonne były wybierać odpowiedź A, stojącą zatem w sprzeczności z intuicją Kripkego. Autorzy sugerują, że wyniki te podważają tezę o powszechności intuicji historyczno-przyczynowej, a co za tym idzie – intuicja ta nie wystarcza do obalenia, zgodnie z intencją Kripkego, deskryptywnej teorii odniesienia. Artykuł kończą oni dosyć radykalnym stwierdzeniem:

(...) nasze dane sugerują, że filozofowie powinni radykalnie zmienić swoją metodologię. Ponieważ intuicje, które filozofowie wygłaszają ze swoich foteli mogą być produktem ich własnej kultury i treningu akademickiego, aby ustalić, jakie są teorie implicite odpowiedzialne za użycie nazw własnych w poprzek kultur, filozofowie muszą wstać ze swoich foteli. A jest to dalekie od tego, co filozofowie zwykli robić przez kilka ostatnich dekad. (Machery, Mallon, Nichols i Stich 2004: B9)

Tego rodzaju radykalny ton charakterystyczny jest zresztą dla wielu publikacji z wczesnego okresu x-phi. Zmienił się on w zasadniczy sposób w ostatnich latach, wraz z potrzebą odpowiedzi na celną nieraz krytykę ambicji filozofii eksperymentalnej oraz wzrastającą samoświadomością metodologiczną. Zanim jednak wątki te zostaną przedstawiona w nieco szerszym zarysie, spróbujmy wpieryw przyjrzeć się ogólnym założeniom programowym x-phi formułowanym przez ostatnie dwie dekady.

3.2.2 Pozytywny i negatywny program x-phi

Filozofia eksperymentalna jest bez wątpienia ruchem niejednorodnym, skupiającym filozofów o różnych zainteresowaniach, przekonaniach i celach badawczych. Zgodnie z tym również

¹⁰¹ Ponownie wywodzoną głównie z prac psychologa Richarda Nisbetta (2015), dotyczących różnic poznawczych między kulturami Zachodu i Wschodu.

rozmaicie bywa typologizowana, zarówno przez samych zaangażowanych w ruch filozofów, jak i teoretyków obserwujących go z zewnątrz. Dla celów niniejszego rozdziału istotne jest jedno, zasadnicze i najbardziej fundamentalne odróżnienie wewnątrz x-phi, popularnie określające dwa programy filozofii eksperymentalnej mianem pozytywnego i negatywnego.

Pozytywny program filozofii eksperymentalnej akceptuje TOM, jednak jego przedstawiciele uważają, że intuicje tym lepiej mogą odgrywać rolę świadectw, im lepiej są uzasadnione czy wiarygodne. Tradycyjna metoda filozofii wiarygodność intuicji gwarantuje jednak w stopniu znacznie mniejszym niż możliwe jest to przy wykorzystaniu metod empirycznych. Stąd też badanie intuicji dotyczących aplikacji pojęć w sposób eksperymentalny znakomicie – zdaniem przedstawicieli pozytywnego programu – uzupełnia tradycyjne metody. Badanie intuicyjnego używania pojęć w sposób empiryczny ma więc pomóc rozszerzyć repertuar narzędzi filozofa, nie zmieniając jednak zasadniczo jego metodologii. Klasycznym przykładem badania wewnątrz programu pozytywnego x-phi może być przeprowadzony przez Joshua Knobe'a eksperyment dotyczący aplikacji pojęcia intencjonalności. W badaniu tym uczestników podzielono na dwie grupy. Pierwszej grupie przedstawiona została następująca historyjka:

Wiceprezes pewnej firmy przyszedł do prezesa i powiedział: „Myślimy o rozpoczęciu nowego programu. Pomoże nam zwiększyć dochody, ale zaszkodzi również środowisku”.

Prezes odpowiedział: „Nie obchodzi mnie środowisko, chcę zwiększyć dochody tak bardzo, jak to tylko możliwe. Wdrażajmy program”.

Program został wdrożony. Rzeczywiście, zaszkodził on środowisku. (Knobe 2003: 191)

Drugiej grupie badanych przedstawiono niemal identyczną historyjkę, różniącą się w jednym tylko aspekcie – słowo „zaszkodzi” [*harm*] zastąpione zostało przez „pomoże” [*help*]. W pierwszym przypadku zdecydowana większość badanych (82%) odpowiedziała, że prezes *intencjonalnie*¹⁰² zaszkodził środowisku, podczas gdy w drugim przypadku zdecydowana większość badanych (77%) nie zgodziła się, że prezes środowisku intencjonalnie pomógł (Knobe 2003: 192). Tak znacząca asymetria w odpowiedziach sprawia, że w zupełnie inny niż

¹⁰² Polski termin *intencjonalnie* nie oddaje dobrze semantycznie angielskiego *intentionally*, który jest również terminem dużo bardziej, niż jego polski odpowiednik, potocznym. W kwestii podobnego badania w języku polskim testującego różne synonimy owego słowa-kłucza (takie, jak m.in. *specjalnie*, *świadomie*, *celowo*, *umyślnie*) zob. Kuś i Maćkiewicz 2016.

dotychczas sposób konieczna staje się np. analiza pojęcia działania intencjonalnego w ramach filozofii działania. Eksperyment Knobe'a dostarcza konkretnych danych niezbędnych dla stworzenia adekwatnej teorii, jest więc tym samym niezwykle ważnym filozoficznym świadectwem. Pomimo tego, że – jak zauważa chociażby Katarzyna Paprzycka (2014) – podobny problem asymetrii pojęcia intencjonalności w obrębie filozofii działania sygnalizowany był już na długo przed pojawieniem się badań eksperymentalistów¹⁰³, to jednak dopiero badania Knobe'a pozwoliły rzeczywiście zwrócić uwagę na ten problem, co zaowocowało niezwykle ożywioną i trwającą do dziś debatą nad – jak już przyjęto się określać – efektem Knobe'a¹⁰⁴.

Funkcją badań w obszarze pozytywnego programu filozofii eksperymentalnej jest zatem poniekąd wsparcie tradycyjnej, gabinetowej filozofii. Choć przykładowo problem wskazany przez Knobe'a był możliwy do wyobrażenia z pozycji fotela, to jednak uwagę zwrócił dopiero wtedy, gdy poparty został solidnym badaniem empirycznym. Wskazywać to może, że rzetelnie przeprowadzone empiryczne badanie intuicji stanowi w filozofii mocniejsze świadectwo niż same tylko sformułowane przez filozofów sądy oparte na intuicjach, które nie są wsparte takowymi badaniami. Jednocześnie jednak, pozytywny program nie neguje poprawności tradycyjnych metod filozofii – w tekście stanowiącym manifest x-phi eksperymentalistów stwierdzają raczej: „To, co proponujemy, to po prostu dodanie kolejnego narzędzia do repertuaru filozofa. Innymi słowy, proponujemy kolejną metodę (dodaną do wszystkich już istniejących) służącą badaniu pewnych kwestii filozoficznych” (Knobe i Nichols 2008: 10). Choć empiryczne badanie relewantnych intuicji filozoficznych nie zawsze będzie pomocne w rozwiązywaniu filozoficznych problemów, zdaniem pozytywnego programu wystarczająco często może znacząco podnieść jakość filozoficznych argumentów, by być rozpatrywanym jako wartościowe narzędzie filozoficzne.

Z innych przesłanek wychodzi natomiast negatywny program filozofii eksperymentalnej, który też znacznie częściej poddawany bywa krytyce. Zasadniczo związani z nim eksperymentalistów zgadzają się z deskryptywną adekwatnością TOM, jednakże uważają, że praktyka ta jest błędna

¹⁰³ W kontekście tym Paprzycka wymienia zwłaszcza prace Gilberta Harmana (1976) i Ronalda Butlera (1978).

¹⁰⁴ Literatura dotycząca efektu Knobe'a jest niezmiernie rozległa. Do najważniejszych opracowań, dyskusji oraz dodatkowych badań nad efektem należą m.in. Feltz 2007, Nichols i Ulatowski 2007, Beebe i Buckwalter 2010, Holton 2010, Beebe 2013, Hindriks 2014, Wagner 2014, Mizumoto 2018, Lymer i Blomberg 2019. Warto też nadmienić, że efekt Knobe'a w pożyteczny sposób wykorzystywany jest również w badaniach w obszarze ekonomii (zob. Ostilio i Bukat 2019).

i dlatego wymaga radykalnej reformy bądź całkowitego odrzucenia. Główny trzon argumentacyjny negatywnego programu może zostać przedstawiony następująco:

P1. Filozofowie opierają się na intuicjach w formułowaniu bądź uzasadnianiu filozoficznych tez/teorii

P2. Jeśli na intuicje wpływ mają pozamerytoryczne czynniki, to intuicje nie są wiarygodne

P3. Na intuicje wpływ mają pozamerytoryczne czynniki

W. Intuicje nie są wiarygodnym świadectwem w formułowaniu bądź uzasadnianiu filozoficznych tez/teorii

Jeśli zaakceptujemy wniosek W, to oczywiście przyjąć również należy, że zgodny z TOM sposób uprawiania filozofii jest błędny i powinien zostać porzucony – i to właśnie wprost postulują filozofowie związani z negatywnym programem filozofii eksperymentalnej. Argumenty przeciwko programowi negatywnemu są z kolei formułowane zazwyczaj poprzez zakwestionowanie jednej z przesłanek. Odrzucając P1 kwestionujemy deskryptywną adekwatność TOM. Stwierdza się wówczas, że negatywny program nie tyle jest niewłaściwy czy niepoprawny, co po prostu wymierzony w praktykę, która *de facto* nie istnieje. Zakwestionowanie P2 opiera się zwykle na wskazaniu, że nawet jeśli potoczne intuicje zwieść można poprzez wpływ nieistotnych czynników, to jednak intuicje zawodowych filozofów wolne są od tego rodzaju wpływu. Strategia ta najczęściej opiera się na tzw. argumencie z biegłości, w którym głosi się, że filozofowie są ekspertami w dziedzinie eksperymentów myślowych, stąd też ich intuicje mają wyższą wartość epistemiczną niż raportowane w badaniach eksperymentalistów intuicje nie-filozofów (laików). Zarówno argument z biegłości, jak i wspomniana wcześniej strategia negacjonistów odnośnie do intuicji, polegająca na odrzuceniu P1, zostaną szerzej omówione w dalszej części rozdziału. Wcześniej jednak kilka słów należy poświęcić przesłance P3 oraz możliwościom jej zakwestionowania.

Przesłanka P3 jest zasadniczo empiryczna i opiera się na zebranych przez lata licznych badaniach eksperymentalistów, badających wpływ rozmaitych czynników na filozoficzne intuicje. Za badaniami tymi stoją dwa milcząco przyjęte założenia normatywne, które choć nie są zazwyczaj wyrażane wprost, są powszechnie przyjmowane – oba zaś dotyczą roli intuicji jako świadectw w filozofii. Zgodnie z pierwszym, który wspomniany został już wcześniej,

intuicja może być traktowana jako świadectwo tylko wówczas, gdy jest szeroko podzielana. Intuicja dotycząca konkretnego eksperymentu myślowego nie będzie dobrym świadectwem na rzecz danej filozoficznej teorii, jeśli nie będzie zaakceptowana przez wystarczająco szerokie audytorium. W hipotetycznej sytuacji, gdy dany filozof teorię swą opiera na intuicji, której nie podziela nikt poza nim, nie przypisywalibyśmy jej zwyczajowo dużej wagi epistemicznej. Jak zwracają uwagę Alexander i Weinberg, jest kilka poważnych powodów by uważać, że solipsyzm intuicyjny (używając ich określenia) – czyli sytuacja, w której filozof odwołuje się tylko do swojej własnej intuicji, ignorując to, czy jest ona szerzej podzielana – nie jest intencją filozofów w ich zawodowej praktyce. Autorzy zauważają np., że

(...) niewiele jest świadectw sugerujących, że filozofowie sądzą, że odwołują się tylko do własnych intuicji. Przeciwnie, odwołania do intuicji jako świadectw są często formułowane przy użyciu lokucji takich, jak bezosobowe «jest intuicyjne, że...», drugoosobowe «jasne powinno być dla czytelnika, że...», a zwłaszcza przy użyciu pierwszej osoby liczby mnogiej, jak «nasza intuicja jest taka, że...» czy «mamy intuicję, że...». (...) Po drugie, standardowa filozoficzna praktyka odwoływania się do intuicji jest praktyką argumentacyjną. Autor angażujący się w standardową filozoficzną praktykę nie oferuje po prostu swojej autobiografii intelektualnej; stara się argumentować za swoją tezę. Gdyby było inaczej, ciężko byłoby pojąć po co w ogóle miałby publikować swój artykuł, czy też po co ktokolwiek miałby go czytać i krytycznie na niego odpowiadać. (Alexander i Weinberg 2007: 57)

Drugie założenie normatywne głosi, że wpływ na formułowane intuicje powinny mieć tylko istotne z merytorycznego punktu widzenia czynniki. Oczywiście dyskusyjną kwestią pozostaje, które czynniki uznamy za istotne z perspektywy filozoficznej i wedle jakich kryteriów takiego wyboru dokonamy. Naczelna idea jest jednak taka, że jeśli na intuicję wpływ mają czynniki, które *prima facie* wydają się arbitralne, to filozof chcący bronić epistemicznej wiarygodności tejże intuicji musi wpieryw wykazać, dlaczego dany czynnik może być uznawany za istotny z merytorycznego punktu widzenia.

Zidentyfikowane przez eksperymentalistów zewnętrzne nieistotne czynniki wpływające na formułowane intuicje podzielić można najogólniej na dwie grupy. Pierwsza z nich zawiera szeroko pojęte czynniki demograficzne. Rozliczne badania w ramach filozofii eksperymentalnej sugerują, że wpływ na formułowane intuicje filozoficzne mają takie

czynniki, jak podłoże kulturowe¹⁰⁵, płeć¹⁰⁶, język ojczysty¹⁰⁷, cechy charakteru¹⁰⁸ czy wiek¹⁰⁹. Drugą kategorię stanowią czynniki, które zbiorczo możemy określić tekstualnymi. Ogólnie powiedzieć można, że w ich przypadku intuicje wywoływane przez dany eksperyment myślowy zależne są od sposobu, w jaki jest on zaprezentowany. Wiele spośród tego rodzaju efektów egzemplifikuje błędy poznawcze¹¹⁰ różnego typu, a należą do nich m.in. efekt kolejności (dwa przypadki oceniane są odmiennie w zależności od tego w jakiej kolejności zostaną przedstawione)¹¹¹, efekt obramowania¹¹² (bliźniacze przypadki oceniane są odmiennie w zależności od tego, w jaki sposób zostaną przedstawione)¹¹³, efekt czcionki (na ocenę danego przypadku wpływ ma krój i rozmiar czcionki użytej w tekście)¹¹⁴, efekt ogółu i szczegółu (te same przypadki oceniane są odmiennie w zależności od tego, czy opisane są jako ogólne czy jako jednostkowe)¹¹⁵ i wiele innych¹¹⁶. Warto również dodać, że badania eksperymentalistów pokazują wpływ wymienionych (jak i innych) czynników na intuicje dotyczące bardzo różnych dziedzin filozofii, takich jak choćby epistemologia, filozofia umysłu, filozofia języka, filozofia działania, filozofia nauki, etyka, estetyka, ontologia czy logika.

Badania te w ostatnich latach wielokrotnie krytykowane były na poziomie metodologicznym. Liczni autorzy zwracali uwagę na m.in. niewielką próbę niektórych badań, niewłaściwie

¹⁰⁵ Np. Weinberg, Nichols i Stich 2001, Machery, Mallon, Nichols i Stich 2004, Beebe i Undercoffer 2015, 2016, Li, Liu, Chalmers i Snedeker 2018.

¹⁰⁶ Np. Zamzow i Nichols 2009, Buckwalter i Stich 2014, Friesdorf, Conway i Gawronski 2015, Figdor i Drabek 2016.

¹⁰⁷ Np. Vaesen, Peterson i Van Bezooijen 2013, Costa i in. 2014.

¹⁰⁸ Np. Feltz i Cokely 2009, 2012, 2016, Machery i in. 2017a.

¹⁰⁹ Np. Hauser i in. 2007, Colaço, Buckwalter, Stich i Machery 2014, Hannikainen, Machery i Cushman 2018, Turri 2019.

¹¹⁰ Ściśle rzecz biorąc, właściwiej byłoby tu raczej mówić o *złudzeniach poznawczych* czy *iluzjach poznawczych*, jako że przytaczane efekty nie sygnalizują zazwyczaj błędów w dosłownym sensie, a wskazują raczej na ograniczenia poznawcze przypominające Baconowskie idole (zob. Bacon 1955). Jednocześnie jednak określenie *błąd poznawczy* stało się – głównie za sprawą psychologii poznawczej – na tyle szeroko rozpowszechnione, że zdecydowałem się zachować je w rozprawie.

¹¹¹ Np. Swain, Alexander i Weinberg 2008, Feltz i Cokely 2011, Schwitzgebel i Cushman 2012, Wiegmann, Okan i Nagel 2012.

¹¹² Ang. *framing effect*; w taki sposób nazwę tę spolszczają Nęcka, Orzechowski i Szymura (2013: 581), choć w polskich tłumaczeniach można spotkać rozmaite przekłady. Np. Piotr Szymczak tłumaczy tę frazę jako „efekt ram interpretacyjnych” (Kahneman 2012: 482).

¹¹³ Np. Beebe i Buckwalter 2010, Buckwalter 2014a, Turri i Friedman 2014, Machery i in. 2018.

¹¹⁴ Np. Weinberg, Alexander, Gonnerman i Reuter 2012.

¹¹⁵ Np. Nichols i Knobe 2007, Sinnott-Armstrong 2008.

¹¹⁶ Dalsze dane bibliograficzne dotyczące bogatej literatury empirycznej z zakresu filozofii eksperymentalnej znaleźć można np. w Mallon 2016, Machery 2017 czy Machery i Stich (manuskrypt). Na bieżąco nowe badania z zakresu x-phi indeksowane są również na stronie <http://experimental-philosophy.yale.edu/ExperimentalPhilosophy.html> (dostęp 12.12.2019) oraz blogu <https://xphiblog.com/> (dostęp 12.12.2019).

sformułowane pytania, błędy przy konstruowaniu badań międzykulturowych czy opaczny sposób interpretacji uzyskanych wyników¹¹⁷. Niezaprzeczalnie wiele spośród tych krytycznych uwag jest trafnych. Jak często bywa w przypadku młodych dyscyplin badawczych, filozofia eksperymentalna potrzebowała (czy może nadal potrzebuje) czasu, by osiągnąć pewną metodologiczną dojrzałość. Z pewnością dzięki ożywionej debacie dotyczącej jakości empirycznych badań eksperymentalistów, współczesne badania z zakresu x-phi są metodologicznie znacznie bardziej zaawansowane i wyrafinowane, niż wczesne publikacje. Podobnie niektóre wnioski wysnute na podstawie klasycznych już badań eksperymentalistów, po bliższym zbadaniu wydają się nie do utrzymania. Dotyczy to przykładowo wspomnianego wcześniej badania dotyczącego intuicji Gettier (Weinberg, Nichols, Stich 2001), na podstawie którego eksperymentaliści argumentowali, że intuicja ta, choć powszechna na Zachodzie, nie jest podzielana przez kultury azjatyckie. Jak wynika jednak z przeprowadzonego niedawno, znacznie dokładniejszego, bardziej metodologicznie zaawansowanego i przeprowadzonego na dużo większą skalę badania, wniosek ten był przedwczesny – nie ma zasadniczych różnic międzykulturowych w intuicjach dotyczących eksperymentu myślowego Gettier (Machery i in. 2017b)¹¹⁸.

Z drugiej zaś strony, wiele spośród najstynniejszych badań x-phi wydaje się być dobrze potwierdzonych. W zakrojonych na bardzo szeroką skalę badaniach Florian Cova wraz ze współpracownikami postanowili ponownie przetestować 40 badań z zakresu filozofii eksperymentalnej z lat 2003-2015. Wybrane do powtórnych badań artykuły obejmowały zarówno najpopularniejsze (tj. najczęściej cytowane) publikacje z każdego z poszczególnych lat, jak i losowo wybrane z puli dostępnych artykułów z obszaru x-phi (Cova i in. 2021). Uzyskane przez grupę badawczą wyniki wskazują na zaskakująco dużą – w zestawieniu z innymi dyscyplinami empirycznymi, w których prowadzi się badania podobnymi metodami – replikowalność wyników badań, sytuującą się na poziomie 70% (Cova i in. 2021). Choć więc z pewnością niezbędne jest prowadzenie dalszych badań, pozwala to wyciągnąć bardzo ostrożny wniosek, że badania z zakresu filozofii eksperymentalnej są w znacznej mierze metodologicznie wiarygodne.

¹¹⁷ Zob. np. Kauppinen 2007, Martí 2009, Cullen 2010, Nagel 2012, Deutsch 2015 (rozdział 1), Mortensen i Nagel 2016, Nicoli 2016a (rozdział 8), Sękowski 2018a.

¹¹⁸ Badacze porównywali wyniki zgromadzone w Brazylii, Indiach, Japonii i USA. Warto zauważyć, że w grupie badaczy znajdował się jeden ze współautorów pionierskiego artykułu z 2001 roku – Stephen Stich.

Gdyby przyjąć idealizujące założenie, że badania eksperymentalistów są całkowicie poprawne i przeprowadzone w metodologicznie nienaganny sposób, a zatem doskonale raportują autentyczny rozkład intuicji, to wydawać by się mogło, że nietrudne pozostanie ustalenie skali rzeczywistej rozbieżności w intuicyjnych odpowiedziach. W rzeczywistości jednak, nawet między samymi filozofami eksperymentalnymi, którzy zgadzają się co do interpretacji wyników, nie ma zgody odnośnie do kwestii rozmiarów warunkowanej demograficznie niezgody w intuicjach raportowanych w badaniach. Przykładowo, przywoływany już wcześniej Joshua Knobe, jeden z prominentnych przedstawicieli pozytywnego programu x-phi, uważa, iż „kolejne badania stale pokazują, że [dotyczące intuicji] efekty obserwowane w obrębie jednej grupy demograficznej, znaleźć można również w wielu innych” (Knobe 2019: 31) – co jego zdaniem świadczy o dużej odporności intuicji filozoficznych na wpływ nieistotnych czynników. Z drugiej strony, czołowi przedstawiciele programu negatywnego odpowiadają, iż ich zdaniem „stanowisko Knobe’a jest w istotny sposób błędne, a opiera się na radykalnie mylącym obrazie współczesnych badań wewnątrz filozofii eksperymentalnej” (Machery i Stich, manuskrypt: 1).

Przydawanie racji jednej ze stron sporu wykracza daleko poza ambicje niniejszej rozprawy. W istocie, dla podejmowanych tu zagadnień rozstrzygnięcie to nie jest szczególnie ważne. Negatywny program filozofii eksperymentalnej stawia wyzwanie tradycyjnej, opartej na TOM metodzie filozofii bez względu na interpretację tego czy innego badania – podważa bowiem wiarygodność intuicji jako świadectw w filozofii w ogóle. Dla niniejszych rozważań nie tyle istotne są wyniki poszczególnych badań eksperymentalistów, co sama możliwość negatywnego wpływu merytorycznie nieistotnych czynników na intuicje. Nawet najbardziej zagorzali obrońcy tradycyjnych metod filozoficznych zgadzają się, że argumentacja przeciwko negatywnemu programowi filozofii eksperymentalnej wymaga czegoś więcej niż tylko krytyki samych badań i ich metodologii (np. Williamson 2016). W dalszej części przyjmę więc założenie, że wyniki badań x-phi są z grubsza poprawne i w rzeczywistości pokazują wpływ nieistotnych czynników na filozoficzne intuicje – otwartą zostawiając póki co kwestię, jakie istotne wnioski metafizycznie pociąga to za sobą.

3.2.3 Argument z biegłości

Jedną z najpopularniejszych form odpowiedzi na wyzwanie postawione przez negatywny program filozofii eksperymentalnej nie kwestionuje samych wyników badań eksperymentalistów, ale ich rzeczywiste znaczenie. Dzieje się to poprzez zakwestionowanie wspomnianej wcześniej przesłanki P2, zgodnie z którą wpływ nieistotnych czynników na intuicje (które badania x-phi zdają się wykazywać) podważa ich epistemiczną wiarygodność w filozoficznej praktyce. Zgodnie z prezentowanym argumentem wyniki eksperymentalistów nie podważają wiarygodności intuicji, ponieważ wykazują one jedynie wpływ pozamerytorycznych czynników na intuicje laików – filozof natomiast w swojej dziedzinie jest ekspertem, dlatego też jego intuicje, przedstawiane *expressis verbis* w filozoficznych książkach i artykułach, mają większą wagę epistemiczną. Tego rodzaju rozumowanie nazywać będziemy argumentem z biegłości¹¹⁹.

Podstawowa idea argumentu z biegłości jest taka, że dzięki odpowiedniemu treningowi, edukacji i częstemu obcowaniu z eksperymentami myślowymi, filozof staje się swego rodzaju intuicyjnym ekspertem. Kirk Ludwig ujmuje to następująco:

Potrzebujemy rozwinięcia dziedziny, w której wpajana jest ogólna biegłość w przeprowadzaniu eksperymentów myślowych oraz która rozwija i doskonali eksperckość na różnych polach badań pojęciowych. Istnieje taka dziedzina. Nazywa się filozofia. Filozofowie dzięki treningowi i biegłości najlepiej nadają się do przeprowadzania eksperymentów myślowych w swoich obszarach ekspertyzy oraz do uporządkowania metodologicznych i pojęciowych zagadnień, które pojawiają się, gdy próbujemy uzyskać jasność na temat skomplikowanej struktury pojęć, z którymi stawiamy czoła światu. (Ludwig 2007: 150-151)

Co znamienne, filozofowie formułujący argument z biegłości najczęściej nie dopowiadają już z czego dokładnie wynikać miałaby pozycja filozofa-eksperta w dziedzinie intuicji, bądź też dlaczego trening w posługiwaniu się eksperymentami myślowymi do takiej pożądanej biegłości ma doprowadzić. Tezy te są raczej stawiane deklaratywnie, jak powyżej, bądź też przedstawiane za pomocą analogii, jak czyni to np. Steven Hales:

¹¹⁹ W literaturze anglojęzycznej zwyczajowo stosuje się w tym kontekście sformułowanie *expertise defense*. Wykorzystane tu określenie *argument z biegłości* używam za Komorowska-Mach 2013.

(...) powinniśmy przyznać, że nie wszystkie intuicje są równe. Intuicje są, i być powinny, wrażliwe na edukację i trening w danej dziedzinie. Na przykład, intuicje fizyczne profesjonalnego naukowca są dużo bardziej godne zaufania, niż początkujących studentów czy przeciętnej osoby na dworcu autobusowym. (...) Tak samo intuicje (...) profesjonalnych filozofów są znacznie bardziej wiarygodne niż niedoświadczonych studentów bądź laików. (Hales 2006: 171)

Analogie te formułuje się nie tylko między intuicjami w filozofii i w naukach empirycznych¹²⁰, ale również w naukach formalnych (jak matematyce) czy biegłości w konkretnych umiejętnościach (np. grze w szachy)¹²¹.

W skrócie zatem, argument z biegłości dyskredytuje opartą na ustaleniach empirycznych tezę negatywnego programu filozofii eksperymentalnej o niewiarygodności intuicji jako świadectw w filozofii ze względu na wpływ nieistotnych czynników. Głosi on, że teza eksperymentalistów jest niesłuszna, gdyż intuicje są epistemicznie skażone tylko w wypadku laików, natomiast filozofowie poprzez trening i częstą ekspozycję na eksperymenty myślowe stają się ekspertami w swoich dziedzinach, a ich intuicje są w pewien sposób doskonalsze oraz bardziej godne zaufania.

Warto zauważyć, czego dokładnie dotyczy ten argument, czy może bardziej – czego nie dotyczy. Jak słusznie stwierdza Jennifer Nado, „metodologia filozoficzna obejmuje oczywiście znacznie więcej niż tylko gromadzenie intuicyjnych sądów, a co za tym idzie jest wiele potencjalnych miejsc, w których lokować możemy filozoficzną biegłość” (Nado 2015: 1029). Z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć możemy, że filozoficzny trening rzeczywiście wpływa na jakość wielu zdolności kognitywnych, jak i na poziom filozoficznych kompetencji. Z pewnością więc filozof, poprzez trening i edukację filozoficzną, może być uważany za eksperta w swojej dziedzinie. Kwestią empiryczną i otwartą na weryfikację pozostaje na których dokładnie polach wyraża się filozoficzna eksperckość, ale *prima facie* wiarygodne wydaje się,

¹²⁰ Co ciekawe, spotkać się można również z sugestiami, że intuicje naukowca nie tylko są w analogicznej sytuacji epistemicznej do intuicji filozofa, ale wręcz filozoficzna intuicja tego pierwszego cieszy się szczególnym autorytetem również na gruncie samej filozofii: „Odwoływanie się do największych autorytetów naukowych (...) jest (...) uzasadnione tym, że naukowy geniusz uczonego jest zawsze racją przemawiającą za tym, by również jego filozoficzną intuicję traktować z szacunkiem porównywalnym do tego, jakim otacza się jego dokonania ściśle naukowe” (Pabjan 2013: 132; wyróżnienie dodane).

¹²¹ Prócz wspomnianych Ludwiga i Halesa argumentu z biegłości bronią m.in. Williamson 2005, 2011, Kauppinen 2007, Devitt 2011, Grundmann 2012, Horvath 2012, Rini 2014, Bach 2019a.

że filozoficzny trening oraz edukacja rzeczywiście pozytywnie wpływają np. na przeprowadzanie poprawnych wnioskowań, ogólny rozwój umiejętności logicznych, umiejętność poprawnego argumentowania, krytyczne myślenie czy szeroko pojętą refleksyjność¹²². Argument z biegłości nie odnosi się jednak do żadnej z tego typu kompetencji, lecz stawia tezę, że filozof jest ekspertem w wydawaniu intuicyjnych sądów dotyczących eksperymentów myślowych. Innymi słowy, zgodnie z tym argumentem, poprzez trening i edukację filozof wykształca ekspercką intuicję, bardziej epistemicznie wartościową od intuicji laika.

To, na czym dokładnie polegać ma wypracowanie eksperckiej intuicji filozoficznej, również może być rozmaicie interpretowane. Edouard Machery zauważa na przykład, że tego rodzaju biegłość oznaczać może lepsze posługiwanie się pojęciami (czy to poprzez umiejętną ich aplikację w sytuacjach opisanych w eksperymentach myślowych czy też poprzez posiadanie lepszych teorii danych pojęć) lub po prostu bogatsze zaznajomienie z eksperymentami myślowymi, co pozwala filozofowi skupić się na istotnych ich elementach, ignorując te jedynie poboczne, takie jak ich struktura narracyjna (Machery 2017: 158). Podobnie możliwe interpretacje argumentu z biegłości przedstawiają Jonathan Weinberg ze współpracownikami: eksperckość filozofa ma się w tym przypadku wyrażać w posiadaniu lepszych schematów pojęciowych, lepszych teorii pojęć bądź znajomością praktycznego *know-how* (Weinberg, Gonnerman, Buckner, Alexander 2010: 336).

Zasadniczo na argument z biegłości odpowiedzieć można na dwa różne, choć zapewne wzajemnie komplementarne, sposoby. Po pierwsze, hipotezę o szczególnej biegłości filozofa przynajmniej częściowo poddać można empirycznej weryfikacji, sprawdzając, czy intuicje zawodowych filozofów odporne są na zewnętrzne efekty nieistotnych czynników, na które wskazuje negatywny program filozofii eksperymentalnej. Po drugie, zastanowić można się, czy w ogóle pojęcie eksperta w dziedzinie eksperymentów myślowych może mieć zastosowanie i na ile da się je uzasadnić teoretycznie. Obie strategie, jak sądzę, nie rokują dobrze dla zwolenników argumentu z biegłości, co w kolejności postaram się pokrótce wykazać.

Droga empiryczna wydaje się najbardziej naturalną i bezpośrednią formą odpowiedzi na argument z biegłości. Jeśli odpowiedź na zarzut eksperymentalistów, że na potoczne intuicje

¹²² Na potwierdzenie tego ostatniego liczne empiryczne świadectwa przytaczają Livengood i in. 2010. Podobne argumenty przedstawia też Talbot 2013.

filozoficzne wpływ mają nieistotne czynniki brzmi, że intuicje filozofów (w przeciwieństwie do laików) są epistemicznie wartościowsze, to wydawać by się mogło, że wystarczy podobne eksperymenty przeprowadzić na zawodowych filozofach i porównać uzyskane wyniki. Rzeczywiście, w odpowiedzi na argument z biegłości w ostatnich latach ukazało się kilka tego rodzaju badań, jednak ich liczba jest wciąż stosunkowo niewielka. Ponadto, choć wyniki eksperymentów mogą w tym przypadku stanowić pewne świadectwo na rzecz jednej ze stron w sporze o zasadność argumentu z biegłości, świadectwo to nie będzie z pewnością konkluzywne. Pomimo najlepszych starań, badania polegające głównie na zbieraniu odpowiedzi w formie ankiet nie stanowią adekwatnego odwzorowania środowiska pracy zawodowego filozofa. Przykładowo, Antti Kauppinen (2007) argumentuje, że intuicje zawodowych filozofów, inaczej niż w badaniach x-phi, formułowane są po długim czasie wszechstronnej refleksji. Mając na uwadze te zastrzeżenia, warto jednak przyrzeć się, co zdają się sugerować owe wspomniane wcześniej badania intuicji zawodowych filozofów.

W jednym z pierwszych tego typu badań Hitchcock i Knobe (2009) wykazali, że zarówno na intuicje filozoficznych laików, jak i zawodowych filozofów odnośnie do zagadnienia przyczynowości wpływ ma ocena zdarzeń przedstawionych w eksperymencie myślowym. Przyczynowość uznawana jest tradycyjnie za jeden z najdobitniejszych przykładów obiektywnych praw, stąd ocena nie powinna wpływać na przypisanie czemuś przyczynowości – wyniki sugerują więc wpływ nieistotnych czynników na intuicje, od którego nie są wolni również zawodowi filozofowie. Odnosząc się do swych wcześniejszych ustaleń na temat wpływu cech charakteru i typu osobowości na intuicje filozoficzne, Schulz, Cokely i Feltz (2011) podobnemu eksperymentowi poddali zawodowych filozofów. Zebrane przez nich wyniki pokazują, że czynniki te również wpływają na intuicje filozofów odnośnie do pojęcia wolnej woli. Wpływ innych zewnętrznych czynników, zaliczonych przeze mnie wcześniej do grupy czynników tekstualnych, pokazują głośne badania Schwitzgebela i Cushmana (2012, 2015). Jak wykazują autorzy, intuicje filozofów dotyczące eksperymentów myślowych z zakresu etyki padają ofiarą tych samych błędów poznawczych, które popełniają laicy, w szczególności zaś efektu kontekstu i efektu obramowania. Zaskakujące są również wyniki eksperymentów, które przeprowadzili Tobia, Buckwalter i Stich (2013). Badali oni wpływ na intuicje szczególnego rodzaju efektu obramowania – tzw. efektu aktora-obszernika, który najogólniej polega na tym, że różnie oceniamy te same sytuacje, w zależności od tego, czy zostaną nam one

przedstawione w formie pierwszo- czy trzecioosobowej. Autorzy pokazują, że dotyczące etycznych eksperymentów myślowych intuicje zarówno laików, jak i filozofów padają ofiarą tego prostego efektu. Co jednak zadziwiające, tendencja do popadania w tę iluzję wśród filozofów i laików jest odwrócona. Przykładowo, w przypadku znanego eksperymentu myślowego z wagonikiem i zwrotnicą¹²³ filozofowie znacznie częściej dopuszczają zmianę zwrotnicy, gdy sytuacja opisana jest pierwszoosobowo, podczas gdy laicy chętniej dopuszczają zmianę zwrotnicy w przypadku opisów trzecioosobowych (Tobia, Buckwalter i Stich 2013: 632-633). Wpływ rozmaitych nieistotnych czynników na intuicje etyczne filozofów prezentują również Wiegmann, Horvath i Meyer (2020). Inne badanie (Löhr 2018) pokazuje z kolei popełnianie przez zawodowych filozofów tych samych, co laicy błędów poznawczych w przypadku intuicji dotyczących słynnego eksperymentu myślowego Roberta Nozicka o tzw. maszynie przeżyć¹²⁴. Wpływ nieistotnych czynników na intuicje filozoficzne widoczny jest również w innych dyscyplinach filozofii. Vaesen, Peterson i Van Bezooijen (2013) pokazują przykładowo w bardzo ciekawy sposób, jak ojczysty język filozofa nieświadomie dla niego wpływa na jego intuicje dotyczące stosowalności pojęcia wiedzy.

Choć jest ich znacząco mniej, zdarzają się również i badania pokazujące systematyczną odmienną intuicji zawodowych filozofów od laików. Badania, które przeprowadził Edouard Machery (2012) wskazują np. w jaki sposób biegłość w zakresie różnego rodzaju nauk o języku wpływa na intuicje semantyczne. Równocześnie jednak, badanie to uwidacznia, że choć eksperci z zakresu szeroko (i różnie) rozumianych nauk lingwistycznych mają zasadniczo odmienne intuicje od ludzi niezajmujących się tą tematyką, to nie są one między nimi zgodne, a co za tym idzie – autor uważa, że nawet zawodowe zajmowanie się językiem nie wpływa w systematyczny sposób na jakościową zmianę intuicji. W innym badaniu Sytsma i Machery (2010) zasugerowali różnicę między filozofami a laikami odnośnie do intuicji dotyczących fenomenalnego charakteru doświadczenia pierwszoosobowego. Filozofowie w zdecydowanej większości wydawali się (zgodnie z filozoficznym paradygmatem) przyjmować, że każde

¹²³ Najbardziej popularna wersja, przypomnijmy, przedstawia sytuację, w której wagonik z zerwanymi hamulcami porusza się po torze wprost na pięciu pracujących na nim ludzi i jeśli na nich wpadnie – pozbawi ich wszystkich życia. Mamy jednak możliwość przestawienia zwrotnicy i skierowania wagonika na boczny tor, wiedząc jednak, że pozbawimy w ten sposób życia jedną osobą przebywającą na bocznym torze. Jako pierwszą sytuację tę opisała Philippa Foot (1967), zaś najbardziej spopularyzowała zapewne Judith Jarvis Thomson (1976).

¹²⁴ W eksperymencie tym, opisanym w *Anarchii, państwie i utopii*, Nozick stawia pytanie, czy bylibyśmy gotowi podłączyć się na całe życie do maszyny zapewniającej symulację każdego, dowolnie przez nas wybranego przeżycia (Nozick 2010: 61-64).

doświadczenie subiektywne ma charakter fenomenalny – innymi słowy, że każdemu pierwszoosobowemu doświadczeniu, dowolnego rodzaju, towarzyszy swoiste odczuwanie go jako własnego, pewnego typu poczucie charakterystyczne dla odczuwającego go podmiotu. Intuicji tej nie podzielali filozoficzni laicy, nie zgadzając się, że np. doświadczeniom percepcyjnym z konieczności towarzyszyć musi przeżycie fenomenalne. Oczywiście na pierwszy rzut oka wyniki te mogą świadczyć o tym, że filozoficzny trening w zakresie filozofii umysłu spowodował, że intuicje filozofów odbiegać zaczęły od intuicji laików. Samo jednak zwrócenie uwagi na ewentualne różnice w intuicjach filozofów i laików to stanowczo za mało, by wesprzeć argument z biegiłości. Jak zauważają Joachim Horvath i Alexander Wiegmann, empiryczne świadectwa na rzecz argumentu z biegiłości powinny spełniać trzy warunki. Po pierwsze, pokazywać muszą znaczącą różnicę w intuicjach filozofów i laików. Po drugie, intuicje filozofów powinny być wyższej jakości – tj. nieistotne czynniki na intuicje filozofów powinny mieć wpływ w dużo mniejszym stopniu (a najlepiej w ogóle) niż na intuicje laików. Po trzecie wreszcie, jeśli intuicje filozofów rzeczywiście wykształcają się pod wpływem treningu i edukacji, to powinny one być w znacznym stopniu zgodne z filozoficznym konsensusem zawartym w akademickich podręcznikach do filozofii (Horvath i Wiegmann 2016). Wydaje się, że brak póki co badań, których wyniki spełniałyby wszystkie te warunki – jednocześnie ich spełnienie pozostaje kwestią otwartą, podatną na potwierdzenie empiryczne. Być może zresztą w niewłaściwym kierunku skierowane są w ogóle poszukiwania eksperta w dziedzinie eksperymentów myślowych jako takich czy szerzej eksperta od filozoficznej intuicji. Zupełnie dobrze można bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której dowiedlibyśmy empirycznie, że trening i edukacja filozoficzna rzeczywiście wpływają na zwiększenie epistemicznej jakości intuicji w pewnych określonych, szczególnych przypadkach, co jednak nie przenosi się automatycznie na inne. Jednakże to zwolennicy argumentu z biegiłości wykazać musieliby, że sytuacja taka jest nie tylko możliwa do wyobrażenia, ale rzeczywiście ma miejsce. Póki co, dostępne dane empiryczne znacznie częściej sugerują, że intuicje filozofów podatne są na dokładnie te same iluzje, co intuicje filozoficznych laików.

W ślad za tym tokiem myślenia Joshua Alexander (2017) stawia tezę, że argument z biegiłości wymaga empirycznego uzasadnienia, nie może po prostu zostać założony. Jednak poważne zastrzeżenia do niego sformułować można nawet bez przeprowadzania badań dotyczących rzeczywiście podzielanych przez filozofów intuicji. Jako że pojęcie filozofa-eksperta

wprowadzane jest, jak już było wspomniane, poprzez analogię z innymi dziedzinami, gdzie eksperci mają swoją ugruntowaną pozycję, przedmiotem krytyki uczynić można zasadność samej tego rodzaju analogii.

Analizując w jaki sposób rola eksperta realizowana jest w matematyce oraz w grze w szachy, Jesper Ryberg (2013) zauważa, że trening może wpływać na jakość intuicji przyczynowo oraz jakościowo. W pierwszym przypadku, odbierany np. poprzez edukację trening sprawia, że wraz ze wzrostem zaawansowania w danej dziedzinie pojawia się coraz więcej trafnych intuicji jej dotyczących. Tak też początkujący matematyk będzie mieć niewiele intuicji matematycznych, jednak w miarę zwiększania się stopnia jego zaawansowania pojawiać się one będą znacznie częściej. Sytuacja taka nie występuje jednak w filozofii, gdzie zaawansowany i wysoce wykwalifikowany filozof ma – przynajmniej w przypadku eksperymentów myślowych, którymi zainteresowani są filozofowie eksperymentalni – dokładnie tyle samo intuicji, co laik niemający żadnego doświadczenia filozoficznego. Nie jest potrzebne filozoficzne podłoże, by bezproblemowo i błyskawicznie sformułować sąd, że w eksperymencie myślowym Gettier'a bohater jego historyjki nie posiada wiedzy. Podobne rozumowanie przeprowadzić zresztą można odnośnie do innych dziedzin, w których formułuje się analogię z filozoficzną biegłością, takich jak chociażby wspomniana już fizyka. Ponadto, zdaniem Ryberga analogii brakuje także wtedy, gdy rozważamy jakościowy wpływ treningu. W dyscyplinach takich jak szachy trening sprawia, że wraz ze wzrostem zaawansowania intuicje stają się coraz lepsze jakościowo – co łatwo stwierdzić dzięki temu, że istnieją niezależne kryteria pozwalające kontrolować trafność intuicji. Tak więc intuicje początkującego szachisty mogą się okazać błędne, jednakże wraz ze wzrostem doświadczenia liczba nietrafnych intuicji znacząco spada, co łatwo można skontrolować, sprawdzając, jak często oparte na intuicji decyzje prowadziły do wygranych partii. Znow – sytuacja w filozofii nie przedstawia się analogicznie. Filozof w ciągu swojej kariery rozważa mnóstwo eksperymentów myślowych, brak jednak świadectw wskazujących, że częstsze z nimi obcowanie poprawia jakość jego intuicyjnych sądów. Co gorsza – nie jest nawet jasne, do jakiego zewnętrznego kryterium pozwalającego orzekać o jakości intuicji filozoficznych można by tutaj się odwołać.

Podobnie problem ten zdaje się widzieć Steve Clarke (2013), zdaniem którego analogia między rolą eksperta w pewnych dziedzinach a eksperta-filozofa załamuje się w momencie, w którym

przyjrzymy się, w jaki sposób intuicje eksperckie mogą się rozwijać. Bazując na dostępnych badaniach empirycznych dotyczących intuicji eksperckich, Clarke stwierdza:

Poprawne intuicje eksperckie mogą się rozwijać i rozwijają się, ale tylko wówczas, gdy eksperci otrzymują jasną i rzetelną informację dotyczącą tego, kiedy ich intuicje są poprawne, a kiedy niepoprawne i ta informacja zwrotna otrzymywana jest w odpowiednio krótkim czasie. (...) W dziedzinach zawodowych, w których taka informacja jest dostępna, takich jak księgowość [czy] astronomia (...), intuicje rozwijane przez ekspertów zdają się być zasadniczo poprawne (...). W dziedzinach zawodowych, w których taka informacja nie jest łatwo dostępna, takich jak planowanie finansowe, psychoterapia czy psychologia kliniczna, intuicje rozwijane przez zawodowców zdają się zasadniczo nie być poprawne. (Clarke 2013: 190)

Do której z tych grup zaliczyć możemy filozofów? Zdaniem Clarke'a, tego rodzaju informacja zwrotna w przypadku intuicji dotyczących eksperymentów myślowych po prostu nie jest dostępna. Nie znajdziemy nigdzie „na zewnątrz” potwierdzenia, czy osoba w eksperymencie myślowym Gettier'a posiada wiedzę, dlatego w przypadkach takich jedynym rodzajem informacji zwrotnej może być skonsultowanie intuicji innych filozofów (a także laików, jeśli chcemy, by nasza intuicja była odpowiednio reprezentatywna) i sprawdzenie, czy zgadzają się oni z nami. Skoro jednak niezależnego od intuicji, zewnętrznego sposobu na weryfikację poprawności intuicji nie ma, to zgodnie z prezentowanym wyżej stanowiskiem niemożliwy jest jej rozwój poprzez trening i edukację. Skoro zaś wykwalifikowany filozof w takim samym stopniu zdolny jest do formułowania intuicyjnych sądów co laik, to nie ma powodu by uważać, że jego intuicje są epistemicznie bardziej wartościowe.

Zresztą nawet wykazanie, że trening i edukacja w rzeczywistości prowadzą do eksperckości w dziedzinie filozoficznej intuicji, nie wystarczyłoby jeszcze, by uznać epistemiczną supremację intuicji filozofów. Intuicja eksperta nie zawsze bowiem jest w jego dziedzinie automatycznie wyższej jakości. Zwraca na to uwagę Wesley Buckwalter (2014b), przywołując szereg badań m.in. z zakresu kognitywistyki, psychologii, socjologii czy neuronauk, pokazujących w jaki sposób eksperckość w danej dziedzinie skorelowana może być z *większą* podatnością na popełnianie błędów poznawczych. Choć amerykański filozof przyznaje, że nie powinno się wyciągać na tej podstawie pochopnych wniosków bez podparcia ich solidnym materiałem empirycznym dotyczącym *stricte* filozofii, to ostrożnie można przyjąć, że zebrane dane

sugerują, iż również filozoficzna eksperckość może *de facto* prowadzić do częstszego popełniania pewnego rodzaju błędów. Można zilustrować to chociażby jednym przykładem: liczne badania¹²⁵ sugerują, że eksperci często błędnie przewidują zachowania nowicjuszy w tejże samej dziedzinie. Jeśli w istocie podobnie jest w przypadku filozofii, stawia to filozofów – zdaniem Buckwaltera – przed dużym problemem. Opierając swe argumenty na eksperymentach myślowych, filozofowie często odwołują się do intuicji przeciętnego użytkownika języka, a więc filozoficznego laika (używając wspomnianych już konstrukcji typu „każdy powiedziałby w tej sytuacji, że...”). Jeśli zaś filozof-ekspert błędnie przewiduje zachowania nowicjuszy w przypadku ich intuicji dotyczących eksperymentów myślowych (co w istocie zdają się sugerować przynajmniej niektóre badania z zakresu x-phi), to epistemiczna wiarygodność tego typu świadectw, odwołujących się do powszechności danej intuicji, wydaje się być znacząco podważona.

Do podobnego argumentu odwołują się również Weinberg ze współpracownikami w najgłośniejszym chyba artykule będącym polemiką z argumentem z biegłości (Weinberg, Gonnerman, Buckner i Alexander 2010). Autorzy ci również rozważają bogatą literaturę dotyczącą funkcji eksperta, próbując zestawić niektóre rozstrzygnięcia ze wspomnianymi już trzema hipotezami, dotyczącymi filozoficznej eksperckości w dziedzinie intuicji (w skrócie: lepsze schematy pojęciowe, lepsze teorie, praktyczny *know-how*). Najważniejsze wnioski z ich analiz brzmią niekiedy podobnie do argumentów przedstawionych powyżej: nie we wszystkich dziedzinach trening rzeczywiście wystarcza do poprawy jakości intuicji, bycie ekspertem nie czyni odpornym na niektóre błędy poznawcze, eksperckość dotyczy zawsze wąskiej dziedziny i nie przenosi się automatycznie na inną, nawet blisko spokrewnioną.

W jeszcze inny sposób argumentuje Moti Mizrahi (2015), który nie podważa samej analogii między ekspertem w filozofii i ekspertem w innych dziedzinach, lecz pokazuje sposób, w jaki innego rodzaju argument z analogii wykorzystać można przeciwko argumentowi z biegłości. Jak zauważa Mizrahi, większość akceptujących argument z biegłości tradycyjnie nastawionych filozofów akceptuje również analogię między intuicją a percepcją, o której mowa była w poprzednim rozdziale. Zgodnie z tą analogią, przypomnijmy, podobnie jak poprzez zmysły przedmioty realne w świecie fizycznym prezentują nam się w pewien sposób, tak też poprzez

¹²⁵ Buckwalter przywołuje w tym kontekście m.in. Hinds 1999, Dawes 1971, Johnson 1988 czy Davis, Hoch i Ragsdale 1986.

intuicje przedmioty idealne prezentują nam się w świecie abstrakcyjnym. Percepcja nie staje się jednak lepsza poprzez trening: rzeczy fizyczne po prostu jawią nam się w określony sposób, nie potrzebujemy do prawidłowego działania zmysłów stawać się ekspertami. Podobnie zatem intuicja również nie jest w taki sposób wrażliwa na trening. Mizrahi stwierdza, że w codziennych sytuacjach nie sposób wyspecjalizować się w aktach percepcji, a nawet nie wiadomo, co w ogóle mogłoby to znaczyć. Z myślą tą, jak sądzę, zgodzić można się nawet jeśli nie uznaje się zasadności analogii percepcji z intuicją. Nie jest bowiem jasne w jaki sposób intuicja dotycząca stosowalności pojęcia w danym przypadku miałaby stać się lepsza dzięki treningowi. Część używanych w filozofii pojęć wyraża się oczywiście w terminach technicznych czy specjalistycznych – jak niemal każda dyscyplina teoretyczna, filozofia wypracowała swój własny żargon, którego zrozumienie rzeczywiście wymaga specyficznego treningu. Bardzo wiele eksperymentów myślowych dotyczy jednak pojęć potocznych i odwołuje się tym samym do intuicji każdego kompetentnego użytkownika języka. Do kwestii tych powrócę w rozdziale piątym, na razie zaś przyjmę, że brakuje wystarczających świadectw by uznać, że istnieje specyficznie filozoficzna eksperckość, a intuicje filozofa dotyczące eksperymentów myślowych są epistemicznie warte więcej, niż intuicje laików. Zwolennik argumentu z biegłości przedstawić musi znacznie mocniejsze świadectwa na jego korzyść.

3.3 Negacjonizm wobec intuicji w filozofii

Choć kwestia zasadności metodologii filozoficznej opierającej się na odwołaniach do intuicji jest przedmiotem dużych kontrowersji we współczesnych debatach metafizycznych, szeroko akceptowana jest sama deskryptywna poprawność TOM. W ostatnich latach pojawiły się jednak głosy filozofów krytykujących negatywny program filozofii eksperymentalnej poprzez podważenie wspomnianej wcześniej przesłanki P1. Filozofowie ci kwestionują tym samym adekwatność TOM poprzez twierdzenie, że w swej praktyce filozofowie w ogóle nie polegają na intuicjach jako świadectwie bądź uzasadnieniu utrzymywanych tez. Stanowisko tego rodzaju określać będę negacjonizmem, zaś jego zwolenników negacjonistami. Prace głównych jego adherentów, Hermana Cappelena i Maxa Deutscha, łączą niemal te same konkluzje, odmienny jest jednak sposób ich argumentacji – stąd też ich poglądy zostaną pokrótce zreferowane osobno.

3.3.1 Filozofia bez intuicji

W punkcie wyjścia swojego głównego dzieła adresowanego przeciwko przesłance P1, Herman Cappelen (2012) wprost formułuje tezę, przeciw której zamierza argumentować, a której sens jest bliźniaczo podobny do TOM. Już na początku zwięźle charakteryzuje swoje stanowisko:

Twierdzenie, że współcześni filozofowie analityczni polegają w znacznej mierze na intuicjach jako świadectwie jest niemal uniwersalnie akceptowane w bieżących debatach metafizycznych i jest znaczącą częścią naszej autoidentyfikacji jako filozofów analitycznych. (...) Założenie to również leży u podstaw całego ruchu filozofii eksperymentalnej: gdyby filozofowie nie opierali się na intuicjach, dlaczego ktoś w ogóle miałby robić eksperymenty, by badać intuicje? (...) [T]wierdzenie to jest [jednak] błędne: nie jest prawdą, że filozofowie polegają w znacznej mierze (czy choćby troszkę) na intuicjach jako świadectwie. Co najwyżej, filozofów analitycznych winić można za nieco nieodpowiedzialne używanie «intuicyjnego» słownictwa. (Cappelen 2012: 1)

Przytoczony w ostatnim zdaniu cytatu zarzut dotyczy tego, że filozofowie mają przesadną – zdaniem Cappelena – tendencję do używania terminów takich jak „intuicja”, „intuicyjnie” i podobnych; sformułowań, które określa on zbiorczo mianem języka ‘intuicji’ (*‘intuition’-talk*). Kwestii tej poświęcona jest pierwsza część *Philosophy Without Intuitions*, w drugiej zaś Cappelen zajmuje się nie samym językiem ‘intuicji’, a rzeczywistą praktyką filozoficzną.

Główna oś argumentacyjna norweskiego filozofa opiera się na odrzuceniu dwóch argumentów standardowo przywoływanych na rzecz adekwatności TOM. Pierwszy z nich głosi, że skoro filozofowie często w swych tekstach używają terminu „intuicja” oraz pokrewnych, stanowi to *prima facie* przesłankę do uznania, że filozofowie rzeczywiście odwołują się do intuicji jako świadectwa. Chcąc argumentować przeciwko takiemu twierdzeniu, Cappelen zaproponować musi inne wyjaśnienie popularności języka ‘intuicji’ w filozoficznych tekstach. Jego zdaniem język ‘intuicji’ interpretować można na kilka sposobów, gdyż jest to termin (czy raczej grupa terminów) w istotny sposób wrażliwy na kontekst. W większości wypadków, formy przysłówkowe (*‘intuicyjnie, p’*) oraz przymiotnikowe (*‘p jest intuicyjne’*) są w filozofii – jego

zdaniem – używane jako operatory przypuszczenia (*hedges*)¹²⁶. Operatory tego rodzaju funkcjonują w języku służąc nadawcy danego komunikatu do zaznaczenia swoistej ostrożności w stosunku do formułowanego sądu, zaznaczenia niecałkowitej pewności, co do jego prawdziwości. Mogą to zatem być wyrażenia takie jak *zapewne*, *wydaje mi się*, *myślę*, *podejrzewam*. Jeśli zapytany o dzień tygodnia odpowiem: „Wydaje mi się, że dziś jest wtorek”, to choć wyrażam sąd, którego treść wskazuje na konkretny dzień tygodnia, to zastosowany operator obniża jednak stopień przekonania o jego prawdziwości. W podobny, zdaniem Cappelena, sposób filozofowie używają zdań o strukturze „Intuicyjnie, *p*” – stwierdzają wówczas *p*, lecz moc tej asercji osłabiona jest przez zastosowanie operatora *intuicyjnie*. Analiza ta istotna jest dlatego, że „zrozumienie przymiotnikowej i przysłówkowej konstrukcji pomaga rzucić światło na konstrukcję rzeczownikową” (Cappelen 2012: 40). Termin „intuicja” dotyczy zawsze podmiotu, który daną intuicję posiada, zatem „S ma intuicję, że *p*” znaczy tyle, co „S wyraża sąd, że *intuicyjnie*, *p*”. Pojawiający się w pracach filozofów termin „intuicja” zdaniem Cappelena oznacza więc często po prostu zastosowanie operatora, stanowiącego asekuracyjną formę wydawania sądów, zaś za samą popularność języka ‘intuicji’ w filozofii odpowiedzialny jest po prostu „werbalny tik” czy rozpowszechniający się w ostatnich dekadach w filozofii „werbalny wirus” (Cappelen 2012: 50).

Jak zostało już wspomniane, język ‘intuicji’ jest w znacznym stopniu wrażliwy na kontekst. Wyrażenie ‘intuicyjnie, *p*’ może więc w różnych kontekstach być interpretowane w sposób odmienny. Przykładowo, według Cappelena rozległe użycie przez Saula Kripkego języka ‘intuicji’ w *Nazywaniu i konieczności* (Kripke 2001) należy interpretować jako wskazujące na użycie sądów wyrażanych przed-teoretycznie (Cappelen 2012: 71-75; zob. również szersze omówienie tego zagadnienia w Cappelen 2014a: 595-599). Główny problem języka ‘intuicji’ leży jednak gdzie indziej – w jednym z komentarzy do swojej książki Cappelen podsumowuje go następująco:

Kiedy filozofowie mówią o «intuicji» leżącej u podstaw (czy będącej w sercu albo będącej kluczową dla) różnorodnych słynnych eksperymentów myślowych, zazwyczaj

¹²⁶ Angielski termin *hedge* do lingwistyki wprowadzony został przez George’a Lakoffa (1973). W polskiej lingwistyce nie utarł się powszechnie akceptowany odpowiednik. Tłumacz Lakoffa, Tomasz Krzeszowski, oddaje *hedges* jako *ogródki* (Lakoff, Johnson 2010), zaś Anna Wierzbicka (1999) podobnie jako *o(d)gródki*. Oba te wyrażenia wydają mi się jednak dosyć sztuczne i mało informatywne. Z kolei zaproponowana przez Katarzynę Doboszyńską-Markiewicz (2015) bardziej opisowa forma *operatory nieostrości* problematyczne jest dlatego, że termin „nieostrość” ma w filozofii ustalone, odmienne znaczenie.

niemożliwe jest znalezienie jakiegokolwiek konsensusu dotyczącego tego, czym tak naprawdę to odpowiednie twierdzenie intuicyjne jest. (Cappelen 2014b: 410)

Problem ten w istocie unaoczniał się już w poprzednim rozdziale: brak jest jednoznacznej teorii, czy chociaż załączka konsensusu, wśród zajmujących się metafizyką ekspertów, co do tego, czym dokładnie jest intuicja filozoficzna. Skoro w literaturze współistnieje tak wiele wzajem z sobą niespójnych koncepcji intuicji, sygnalizuje to zdaniem autora przynajmniej możliwość, że w istocie terminowi „intuicja” nic w praktyce filozoficznej nie odpowiada. Popularność języka ‘intuicji’ nie świadczy zatem – zgodnie z tym argumentem – o rzeczywistej roli ewidencyjnej intuicji w filozoficznej praktyce.

Jednocześnie Cappelen świadomy jest, że nawet jeśli jego argument przeciwko językowi ‘intuicji’ jest trafny, to świadczy co najwyżej o tym, że filozofowie używając terminu „intuicja” nie mają w rzeczywistości na myśli tego, co zazwyczaj przez intuicję się rozumie. Jego argumentacja musi iść jednak dalej – nawet bowiem jeśli filozofowie błędnie interpretują terminologię, którą sami się posługują, możliwe jest, że niezależnie od używanego języka z intuicji korzystają w rzeczywistej filozoficznej praktyce – np. podczas wydawania sądów dotyczących eksperymentów myślowych. Innymi słowy, co przyznaje sam Cappelen, istotne jest użycie intuicji w filozofii *implicite*, nawet jeśli konteksty użycia *explicite* nie wspierają wprost tezy o adekwatności TOM. Ponownie dla zilustrowania tej kwestii przydatna jest analogia z percepcją – jeśli patrząc na stół stwierdzam: „Na stole stoi szklanka”, odwołuję się *implicite* do mojego doznania wzrokowego, nawet jeśli nie stwierdzam *explicite*: „Widzę, że na stole stoi szklanka” (por. Cappelen 2012: 95). Zbadanie tego, czy intuicja rzeczywiście odgrywa rolę świadectwa w filozofii wymaga więc nie tylko przyjrzenia się w jaki sposób używany jest język ‘intuicji’, ale również bliższej analizy eksperymentów myślowych, uchodzących za paradygmatyczne przykłady opierania się przez filozofów na intuicjach – przeprowadzenia więc, jak określa to norweski uczyony, pewnego rodzaju *intelektualnej antropologii* (Cappelen 2012: 96).

W celu zbadania trafności argumentu z filozoficznej praktyki – jak określa Cappelen drugi z argumentów, którym się sprzeciwia – według którego filozofowie korzystają w swej praktyce z intuicji nawet jeśli nie wyrażają tego wprost, zdiagnozować należy wpierw, czego w ogóle należy szukać w odpowiednich tekstach filozoficznych. Zdaniem Cappelena, z literatury metafizycznej dotyczącej teorii intuicji filozoficznej wyabstrahować można trzy główne

charakterystyki intuicji. Po pierwsze, intuicje cechują się szczególną fenomenologią¹²⁷ – doświadczeniu intuicji towarzyszy równocześnie pewnego rodzaju silne poczucie, że *tak właśnie jest*, narzucające się z dużą siłą przeświadczenie o prawdziwości danego sądu. Po drugie, intuicje mają specjalny status epistemiczny – uzasadniają, ale same nie potrzebują uzasadnienia. Zgodnie z tą charakterystyką intuicje używane są jako świadectwa do uzasadnienia rozmaitych twierdzeń w filozofii, same jednak w żaden sposób nie muszą być inferencyjnie uzasadnione jakimkolwiek innym argumentem bądź twierdzeniem. Są zatem pewnego rodzaju fundamentem, jeśli przyjmiemy obraz proponowany przez epistemologiczny fundamentalizm¹²⁸. Wreszcie po trzecie, intuicje oparte są w całości na kompetencji pojęciowej. Zgodnie z tym kryterium, dany sąd może zostać określony jako intuicyjny tylko wówczas, gdy jego uzasadnienie opiera się wyłącznie na pojęciowej lub językowej kompetencji danego podmiotu formułującego sąd.

Jak stwierdza następnie Cappelen, wykazanie braku występowania każdej z trzech charakterystyk w filozoficznych tekstach jest mocnym świadectwem na brak odniesień do intuicji w tychże tekstach (Cappelen 2012: 114). Chcąc zatem argumentować, że istotnie w filozoficznych tekstach odwołania do intuicji nie występują, Cappelen omawia bliżej wiele spośród najpopularniejszych eksperymentów myślowych w filozofii analitycznej ostatnich kilkudziesięciu lat, starając się wykazać, że w istocie żadna z trzech wspomnianych charakterystyk nie jest w nich obecna. Wśród wybranych przez Cappelena przykładów, znajdują się eksperymenty myślowe takich popularnych współczesnych filozofów, jak m.in. John Perry, Tyler Burge, Judith Jarvis Thomson, Philippa Foot, Alvin Goldman, David Chalmers czy Bernard Williams, omawia również przykład własnego tekstu, napisanego wspólnie z Johnem Hawthornem (Cappelen i Hawthorne 2009). W żadnym z analizowanych przykładów nie sposób znaleźć – zdaniem Cappelena – występowania któregoś z trzech

¹²⁷ Termin „fenomenologia” używany jest tutaj zgodnie z anglosaską konwencją, jako odnoszący się do pewnego pierwszoosobowego odczucia jakości fenomenalnych. Znaczenie to nie powinno być zatem utożsamiane z rozumieniem terminu właściwym dla kontynentalnej tradycji fenomenologicznej.

¹²⁸ Pojęcie epistemologicznego fundamentalizmu upowszechniło się w polskiej literaturze filozoficznej głównie za sprawą Michała Hempolińskiego, który kierunek ten definiował jako zakładający, „że poznanie ludzkie (...) wyrasta z absolutnie ostatecznych i pierwotnych aktów poznawczych, dostarczających bezwzględnie pierwotnych treści poznawczych, wyrażonych w pojęciach i sędach absolutnie bazowych” (Hempoliński 1989: 391). Warto nadmienić, że idea, iż to intuicja właśnie jest źródłem owych fundamentów czy bazowych sądów poznawczych, wskazywana bywa jako trzon fundamentalizmu epistemologicznego klasycznego racjonalizmu, w szczególności zaś systemu Kartezjusza (zob. Marciszewski 2013: 438).

charakterystyk intuicyjności, co prowadzi go do wniosku, że w rzeczywistości filozofowie nie korzystają z intuicji jako (źródła) świadectw dla filozoficznych tez bądź teorii. Jak stwierdza,

(...) rzeczywiste przykłady argumentacji filozoficznej prawie nigdy nie wykazują oznak opierania się na intuicjach. Tych, którzy uważają, że [przeanalizowałem] zbyt mało [przykładów eksperymentów myślowych], zachęcam do dalszych eksploracji. Przewiduję, że wykażą one szeroko rozpowszechnione niewłaściwe użycie języka 'intuicji', a jednocześnie nie sposób będzie znaleźć jakiegokolwiek argumentacji posiadającej znamiona intuicyjności. (Cappelen 2012: 187)

W związku z tym – zdaniem Cappelena – pomimo swej popularności TOM jest poglądem „sekiarskim” (Cappelen 2012: 217), który nie znajduje empirycznego potwierdzenia przy bliższym przyjrzeniu się filozoficznej praktyce. Co za tym idzie, jedną z najważniejszych konsekwencji tego podejścia jest uznanie filozofii eksperymentalnej za „wielką pomyłkę” (Cappelen 2012: 219-228), projekt zupełnie chybiony, ponieważ oparty na fałszywych przesłankach dotyczących ewidencyjnej roli intuicji w filozofii¹²⁹.

3.3.2 Mit intuicyjności

Stanowisko wprost sprzeciwiające się P1 prezentuje również Max Deutsch. Odrzuca tę przesłankę z równą Cappelenowi siłą i opierając się na podobnych motywach – jednak chcąc obronić tradycyjne metody filozoficzne przed zarzutami eksperymentalistów, argumentuje on przeciw niej w nieco odmienny sposób. Swoją główną tezę formułuje zwięźle w następujący sposób:

(...) filozofowie analityczni nie traktują intuicji dotyczących eksperymentów myślowych (...) jako świadectw. Nie istnieje taka metoda. Przekonanie, że istnieje jest po prostu mitem, częścią metafilozoficznego folkloru, który określam jako mit intuicyjności. Filozofia analityczna jest oczywiście przepełniona hipotetycznymi przykładami i

¹²⁹ Zresztą zdaniem Cappelena krytyka eksperymentalistów (zwłaszcza reprezentujących negatywny program) wymierzona w tradycyjne, fotelowe metody filozofii nie zda egzaminu nawet wówczas, gdy uznają oni, że intuicja rzeczywiście nie odgrywa przypisywanej jej roli świadectwa, na którym polegają filozofowie (zob. Cappelen 2014c).

eksperymentami myślowymi, ale filozofowie analityczni argumentują za swymi tezami, dotyczącymi tego, co jest lub nie jest prawdą w tych przykładach czy eksperymentach myślowych. To właśnie te argumenty, nie intuicje, są i być powinny traktowane jako świadectwo na rzecz tych tez. (Deutsch 2015: XIV-XV)

We fragmencie tym Deutsch nie tylko prezentuje swoją główną tezę, ale również szkicuje podstawowy argument – choć filozofowie w znacznym stopniu wykorzystują eksperymenty myślowe, ewidencyjną rolę mają w nich nie intuicje, a formułowane przez nich argumenty. Zatem prócz krytyki TOM, Deutsch oferuje również wyraźną dla niej alternatywę, którą wyrazić można następująco:

Twierdzenie o Argumentacyjności (TA): uzasadnieniem bądź świadectwem na rzecz utrzymywanych tez czy filozoficznych teorii są argumenty, nie zaś intuicje¹³⁰

Inaczej niż Cappelen, w żaden sposób Deutsch nie usiłuje określić, czym dokładnie intuicja jest czy podać charakteryzujące ją atrybuty. Odwołuje się on raczej – z jednej strony – do wyliczenia zwyczajowo akceptowanych paradygmatycznych przykładów sądów intuicyjnych, z drugiej zaś zwraca uwagę, że w istotny sposób są one do siebie podobne, posiadając pewne wspólne cechy (np. są sędami dotyczącymi eksperymentów myślowych, dotyczą tego, czy coś posiada lub nie pewną istotną własność filozoficzną). Tego typu wskazanie na klasę sądów, które są przedmiotem metafizycznego zainteresowania wystarcza, by zachować pewnego rodzaju teoretyczną neutralność, która jest celem Deutscha. Jasne staje się wówczas, do czego odnosimy się używając terminu „intuicja” – równocześnie zaś nie wnikamy się w spory dotyczące teorii *intuicyjności* czy możemy pozostać agnastykami w kwestii rodzaju własności psychologicznych koniecznych dla sądu intuicyjnego¹³¹ (Deutsch 2015: 24-32).

W rozważaniach Deutscha istotne jest rozróżnienie między dwoma odmiennymi sensami, w których rozumieć możemy termin „intuicja”. Zdaniem Deutscha TOM interpretowany może być na dwa następujące sposoby:

¹³⁰ Wydaje się, że alternatywnie Deutsch utrzymywać mógłby, że funkcję świadectw pełnią argumenty oraz intuicje. Sam autor jednak zdecydowanie odżegnuje się od takiego stanowiska, stwierdzając, że świadectwem w filozofii są argumenty *zamiast* intuicji (zob. Deutsch 2016).

¹³¹ Równocześnie, choć Deutsch nie optuje za żadną z popularnych teorii intuicji filozoficznych, niektórym wyraźnie jest nieprzychylny. Przykładowo, z dużą mocą argumentuje (Deutsch 2019) przeciwko koncepcjom fenomenologicznym opierającym się na prezentacyjnym rozumieniu intuicji, takim jak omówione w podrozdziale 2.2 niniejszej pracy.

TOM1: intuicyjność pewnych treści w argumentach filozoficznych traktowana bywa jako świadectwo na rzecz tych treści

TOM2: treści pewnych intuicji w argumentach filozoficznych traktowane bywają jako świadectwo na rzecz/przeciwko innym treściom (np. treściom ogólnych zasad) (Deutsch 2015: 36)

Rozróżnienie to koresponduje z rozumieniem intuicji – odpowiednio – jako stanu oraz jako treści (danego sądu). W podobny sposób dwuznaczność pojęcia intuicji akcentuje Joel Pust, wskazując, że zdanie o formie: „Intuicja, że p jest świadectwem na rzecz X ” można rozumieć albo jako stwierdzające, że fakt, iż ktoś posiada odnośną intuicję jest świadectwem, albo też, że świadectwem jest logiczna treść tej intuicji¹³² (Pust 2019). Według Deutscha TA nie jest wymierzone w TOM2, gdyż samo to, że treść pewnej intuicji używana bywa jako świadectwo na rzecz danej tezy nie przesądza jeszcze (w przeciwieństwie do TOM1), że dzieje się tak *dlatego właśnie*, że treść ta jest intuicyjna. Filozofowie formułują różnego rodzaju sądy, których treści stanowią świadectwo na rzecz tej bądź innej tezy. Wiele z takich sądów jest przez ogół filozofów traktowanych jako intuicyjne, lecz dzieje się to niejako przy okazji, gdyż to nie ich intuicyjność jest powodem, dla którego treść danego sądu uważana jest za świadectwo.

W przypadku eksperymentów myślowych, takich jak omówione w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji, nie jest istotne – zdaniem Deutscha – czy są one intuicyjne w sensie wyrażonym w TOM1: „Gettier obalił (...) [klasyczną teorię wiedzy], a Kripke obalił deskrytywizm (...) przez zaprezentowanie kontrprzykładów, kropka. To czy te kontrprzykłady są intuicyjne dla kogokolwiek to osobna, i czysto psychologiczna, kwestia” (Deutsch 2015: 46). Według Deutscha zatem, by kontrprzykład dla danej, podważanej teorii był skuteczny, nie musi być on intuicyjny, lecz stanowić musi *autentyczny* kontrprzykład. Oczywiście taki autentyczny kontrprzykład może być intuicyjny, ale nie jest to konieczne, gdyż nie na intuicyjności opiera się jego ewidencyjna siła. Podobnie, kontrprzykład może być intuicyjny, ale nie obalać danej teorii, jeśli nie jest kontrprzykładem autentycznym.

¹³² Te dwa rozumienia intuicji Pust oddaje za pomocą trudno przetłumaczalnych na język polski określeń *the intuitings* i *the intuiteds*, których terminologiczne autorstwo przypisuje Wilfridowi Sellarsowi (Pust 2001: 230).

Narzuca się zatem naturalnie pytanie o kryteria autentyczności kontrprzykładu: jeśli to nie jego intuicyjność decyduje o byciu autentycznym kontrprzykładem, to jaką inną miarę można zastosować? Sam Deutsch stawia tę kwestię następująco: jeśli jest tak, że dany kontrprzykład stanowi świadectwo przeciwko pewnej teorii, to co stanowi świadectwo na rzecz tego, że ten kontrprzykład jest autentyczny – co zatem jest „świadectwem na rzecz świadectwa” (Deutsch 2015: 56)? Odpowiedź zwolenników TOM mogłaby być taka: być może TOM1 nie jest bezpośrednim świadectwem na rzecz danej tezy, ale świadectwem pośrednim – intuicje są bowiem świadectwem na rzecz bezpośredniego, propozycjonalnego świadectwa wyrażonego w sądzie na temat kontrprzykładu. Rozróżnienie Deutscha na TOM1 i TOM2 ostatecznie zatem na niewiele by się zdało, gdyż jedynie przenosiłoby ewidencyjną rolę TOM1 jeden poziom niżej na szczeblach epistemicznego uzasadnienia.

Jednakże Deutsch oferuje alternatywne rozwiązanie tej kwestii, które wraca do TA – świadectwem na rzecz świadectwa (tj. autentyczności kontrprzykładu) są w filozofii inferencyjne argumenty. Filozofowie argumentują na rzecz swoich sądów, więc to ostatecznie poprawność argumentów przesądza o tym, czy dany kontrprzykład jest autentycznym kontrprzykładem. Prześledźmy to rozumowanie na przykładzie eksperymentu myślowego Gettier¹³³. Zdaniem Deutscha argumenty na rzecz werdyktu („Smith nie wie”) odnaleźć możemy w samym artykule Gettier, ponadto niezwykle rozległa literatura postgettierowska dostarcza szeregu kolejnych argumentów na rzecz przyjęcia tego sądu. W przypadku eksperymentu myślowego dotyczącego dwóch mężczyzn ubiegających się o pracę, argument Gettier za sądem, że Smith nie wie, iż człowiek, który dostanie posadę ma dziesięć monet w kieszeni (sąd [e]) jest zdaniem Deutscha wyłożony w następującym ustępie:

Jednakże jasne jest też, że Smith nie wie, że (e) jest prawdziwe; (e) jest bowiem prawdziwe z racji ilości monet w kieszeni Smitha, gdy tymczasem Smith nie wie ile monet jest w kieszeni Smitha, i opiera swoje przekonanie, że (e) na obliczeniu monet w kieszeni Jonesa, co do którego jest fałszywie przekonany, że jest tym człowiekiem, który otrzyma posadę. (Gettier 1990: 95)

¹³³ Analogiczne i szczegółowe rozważania Deutsch prezentuje również dla drugiego spośród omawianych w pierwszym rozdziale eksperymentów myślowych, przykładu Kripkego wymierzonego w deskryptywizm odnośnie do nazw własnych (Deutsch 2009).

Choć fragment ten jest niezwykle krótki, według Deutscha jest on argumentem, jako że Gettier wprost podaje racje, które przemawiają za przyjęciem sądu (e). Amerykański filozof w następujący sposób interpretuje ten fragment artykułu Gettier:

Jest to wyraźny argument na rzecz twierdzenia, że Smith nie wie, że (e) jest prawdziwe. Najpierw stwierdzona jest konkluzja, przed średnikiem, po nim zaś następuje przesłanka argumentu. W gruncie rzeczy, przesłanka jest użytecznie poprzedzona wskazującym na jej występowanie terminem «bowiem»¹³⁴; Smith nie wie, że (e), bowiem ma powód, który podaje Gettier. (...) Według mnie jest to zarówno otwarcie [przedstawiony argument], jak i wyjaśniający dlaczego Smith nie wie – a nawet wyjaśniający dokładnie. (Deutsch 2015: 85-86)

Jednocześnie jednak Deutsch przyznaje, że jak na standardy filozoficzne przedstawiony przez Gettier argument jest niezwykle skromny, co jak sądzi wynika z faktu, że jest on równocześnie niezwykle mocny i jasny, a tym samym nie wymaga rozwinięcia. Niemniej jednak, jeśli ktoś oczekuje znacznie bardziej rozwiniętego uzasadnienia dla przyjęcia sądu Gettier, liczne argumenty znaleźć można w postgettierowskiej literaturze, która urosła do niebotycznych wręcz rozmiarów. Jak zdaje się sugerować Deutsch, argumenty te zakładane są *implicite* przez samego Gettier. Trzy najważniejsze, rozważane przez niego argumenty na rzecz tego, że w eksperymencie myślowym Smith nie wie, że (e) są następujące:

G1. Argument z braku związku przyczynowego – to, co powoduje przyjęcie przekonania (e) w eksperymencie myślowym nie jest przyczynowo związane z tym, co powoduje prawdziwość (e)

G2. Argument z epistemicznego faktu – prawdziwość przekonania (e) opiera się wyłącznie na szczęśliwym trafie

G3. Argument z epistemicznego anulatora¹³⁵ – wiedzę przypisać można podmiotowi tylko wówczas, gdy nie występują nieznanne mu fakty (anulatory), które zmieniłyby jego przekonanie, gdyby były mu znane; w eksperymencie myślowym Gettier wskazać

¹³⁴ W istocie jest tak w oryginalnym tekście artykułu Gettier, gdzie słowo *for* występuje zaraz po średniku – szyc ten gubi się nieco w polskim tłumaczeniu.

¹³⁵ Angielski termin *defeater* jako *anulator* w języku polskim oddaje np. Paprzycka 2013.

można na anulatory dla przekonania (e), stąd Smith nie posiada wiedzy (Deutsch 2010: 454-455)

Zdaniem Deutscha tego typu argumenty są ostatecznym świadectwem na rzecz filozoficznych tez/teorii. Kwestia, do jakiego stopnia sądy dotyczące eksperymentów myślowych w powszechnej filozoficznej praktyce opierane są na wprost wyłożonych argumentach, jest ostatecznie zagadnieniem empirycznym i wymaga po prostu uważnej analizy rzeczywistych, reprezentatywnych przykładów filozoficznych tekstów. Eksperymenty myślowe, takie jak rozstawione przez Gettier'a i Kripkego, przedstawiane są jednak jako paradygmatyczne przykłady polegania na intuicji jako świadectwie w filozofii. Jeśli zatem wykazać można, że w rzeczywistości to nie intuicja, a argumenty stanowią w ich przypadku świadectwo na rzecz przyjęcia danego sądu, daje to – według Deutscha – bardzo poważne podstawy, by sądzić, że filozofowie zwyczajowo nie polegają na intuicji jako świadectwie czy źródle świadectw dla swych twierdzeń – TOM jest zatem błędny. Prowadzi go to do podobnych do Cappelen'a konkluzji dotyczących filozofii eksperymentalnej¹³⁶, a zwłaszcza jej negatywnego programu – opiera się on na błędzie, stąd wiele jego metafizycznych konkluzji chyba celu, a krytyka tradycyjnych metod filozoficznych jest nie trafiona.

3.3.3 Filozofia z intuicjami, czyli demitologizacja

Jak już zostało wspomniane, choć argumentują przeciw tej samej tezie (przesłance P1) i formułują podobne wnioski (wymierzone przeciw filozofii eksperymentalnej), Cappelen i Deutsch w odmienny sposób przedstawiają swoje główne tezy. Wiele spośród argumentów w obronie deskryptywnej trafności TOM, które zamierzam teraz pokrótce zaprezentować, odnosi się jednak w równym stopniu do obu autorów, stąd też polemika z Cappelenem i Deutschem podjęta zostanie zbiorczo, tam zaś, gdzie odnosić się będzie do twierdzeń tylko jednego z autorów, zostanie to wyraźnie zaznaczone.

¹³⁶ Warto jednak nadmienić, że Deutsch zdaje się mieć dla filozofii eksperymentalnej znacznie więcej od Cappelen'a wyrozumiałości, stwierdzając na przykład, że niektóre badania x-phi pozwalają na lepsze zrozumienie naszych procesów poznawczych (por. Deutsch 2015: 157-161). Sam Deutsch zresztą aktywnie włączył się w badania eksperymentalistów, będąc współautorem (wraz z najważniejszymi przedstawicielami negatywnego programu) jednego z artykułów z zakresu filozofii eksperymentalnej (Machery i in. 2010).

Zauważmy na wstępie, że choć rozpowszechnienie i niemal uniwersalna akceptowalność TOM nie świadczy w sposób przesądzający o jego poprawności, to jednak nakłada szczególne wymagania wobec tych, którzy chcą ten obraz podważyć. W pewnym bowiem sensie odrzucenie TOM równoznaczne jest stwierdzeniu, że zdecydowana większość filozofów ma błędne mniemanie co do swojej profesjonalnej praktyki, zaś ich wizja filozoficznej metodologii jest w sposób fundamentalny niepoprawna. Nie jest to oczywiście niemożliwe, jednak nakłada na formułującego taką tezę obowiązek bardzo przekonującego wyjaśnienia źródła tak rozpowszechnionego trwania w iluzji. Ponadto, na co uwagę zwraca Nevin Climenhaga, domaga się to również wyjaśnienia pewnych innych metafizycznych fenomenów. Przykładowo, w zdecydowanej większości przyjmowane przez filozofów przekonania idą w parze z ich intuicjami, co sugeruje, że albo zachodzi między nimi wpływ, albo też wypływają ze wspólnego źródła. Gdyby to przekonania wpływały na intuicje, to powszechnie w filozofii przyjmowany do lat siedemdziesiątych XX wieku deskrytywizm skutkowałby tym, że wykształciłby u filozofów intuicje przeciwne do tych, które większość filozofów ma po zapoznaniu się z eksperymentami myślowymi Kripkego. Zatem albo to intuicje wpływają na przekonania, albo też wypływają ze wspólnego źródła, stąd nie sposób ich wzajemnie przeciwstawić. Innym domagającym się wyjaśnienia faktem metafizycznym jest skłonność filozofów do budowania swoistych teorii błędu – jeśli przyjmowana przez nich teoria stoi w sprzeczności z pewnymi intuicjami, podejmują oni zwyczajowo próbę wytłumaczenia, dlaczego powinniśmy raczej przyjąć daną teorię niż zaufać intuicjom. Najbardziej naturalnym wyjaśnieniem tego faktu jest przyjęcie, że nawet jeśli intuicje nie stanowią zawsze rozstrzygającego świadectwa na rzecz przyjęcia danej teorii, to stanowią jednak *pewne* świadectwo, którego sprzeczność z opisywaną teorią filozofowie czują się w obowiązku wyjaśnić (zob. Climenhaga 2018).

Rację ma oczywiście Cappelen, gdy stwierdza, że sama popularność języka 'intuicji' nie świadczy dowodliwie o traktowaniu intuicji jako świadectwa w filozofii. Równocześnie zarówno on, jak i Deutsch, podkreślają konieczność empirycznego badania rzeczywistej praktyki filozoficznej, poprzez bliższe studiowanie filozoficznych tekstów, w celu lepszego zrozumienia filozoficznych metod. Kwestią sporną pozostaje jednak *jakie* tekstualne wskazania świadczyłyby zasadnie o odwoływaniu się do intuicji. Jeśli uznamy na przykład, że dobrym indykatorem odwołań do intuicji są sformułowania typu „wydaje się, że *p*” [*it appears*

that p] czy „wydaje mi się, że *p*” [*it seems to me that p*], to zobaczyć możemy zadziwiający stopień korelacji między występowaniem takich sformułowań w filozoficznych artykułach, a bezpośrednim użyciem w nich języka ‘intuicji’ – jak obliczyli Zoe Ashton i Moti Mizrahi, dla tekstów filozoficznych z okresu 1876-2009 współczynnik korelacji wyniósł aż 0.96¹³⁷ (Ashton i Mizrahi 2018a).

Metoda empirycznej analizy filozoficznych tekstów, na której opiera się Cappelen, ma jednak charakter raczej jakościowy. Prześwietla on fragmenty klasycznych dwudziestowiecznych publikacji filozoficznych pod kątem wystąpienia jednej z trzech przyjętych przez niego charakterystyk intuicji, a w przypadku ich nieobecności – konkluduje, że intuicja nie pełni w danej filozoficznej pracy żadnej funkcji. Jednakże dokonany przez niego wybór charakterystyk intuicji jest wysoce problematyczny i spotkał się z szeroką krytyką. Jak zwięźle określił to Stephen Stich:

Taktyka Cappelena polega na wyartykułowaniu takich warunków niezbędnych do tego, by być intuicją, które są absurdalnie mocne i wymagające. I w zgodzie z tymi wymagającymi warunkami dotyczącymi tego, czym jest intuicja, okazuje się, że nikt nie używa intuicji w filozoficznej argumentacji. (...) Warunki bycia intuicją, przedstawione przez Cappelena, są całkowicie nieprzekonujące. (Stich 2015: 210)

Zdaniem Sticha norweski filozof walczy więc z chochołem – w istocie nikt w filozofii nie rozumie tego czym jest intuicja w taki sposób, jak czyni to Cappelen. Przyjrzyjmy się zatem pokrótce każdemu z warunków.

Pierwszy z nich dotyczy szczególnej fenomenologii sądu intuicyjnego. W istocie, zdecydowana większość filozofów zajmujących się rolą intuicji w filozofii odrzuca istnienie jakiegokolwiek szczególnego odczucia towarzyszącego wydawaniu intuicyjnego sądu¹³⁸. Krytykując wybranie przez Cappelena tego akurat czynnika jako charakteryzującego intuicję, David Chalmers stwierdza na przykład:

To wysoce kontrowersyjne, czy istnieje coś takiego jak fenomenologia poznania [cognition], odmienna od fenomenologii zmysłowej. Wielu teoretyków zaprzecza jej

¹³⁷ Dotyczy to artykułów z czasopism indeksowanych w bazie JSTOR.

¹³⁸ Wyjątkiem są tutaj filozofowie broniący fenomenologicznego podejścia do intuicji (zob. 2.2), stanowiący jednak wśród teoretyków intuicji zdecydowaną mniejszość.

istnieniu, zaprzeczając tym samym, że cokolwiek mogłoby pełnić funkcję fenomenologii intuicji (zakładając, wiarygodnie, że nie jest to fenomenologia zmysłowa). Jednakże ci teoretycy nie zaprzeczają ipso facto istnieniu intuicji. Po prostu utrzymują, że nie mają one szczególnej fenomenologii. (Chalmers 2014: 536)

Podobnie niewielu teoretyków intuicji utrzymuje z pełnym przekonaniem, że oparcie się wyłącznie na kompetencji pojęciowej jest wyznacznikiem posługiwania się intuicją w filozofii¹³⁹ – co stanowi kolejną z zaproponowanych przez Cappelena charakterystyk. Być może zresztą taka charakterystyka intuicji jest jeszcze mniej popularna wśród teoretyków niż wymieniona uprzednio. Nawet zaprzysięgli zwolennicy analizy pojęciowej w filozofii, uważający intuicję za źródło świadectw wyłącznie odnośnie do poprawnej aplikacji pojęć, uważają niemniej, że taki sposób charakteryzowania intuicji jest niepoprawny (np. Richard 2015). Co więcej, Brian Weatherson zauważa, że przyjęcie takiego rozumienia intuicji – wraz z tezą o jej centralnej ewidencyjnej roli w filozofii – oznaczałoby, że większość twierdzeń filozoficznych, w tym z zakresu np. etyki, to prawdy pojęciowe. Stanowisko takie byłoby potencjalnie niebezpieczne, jako że w zgodzie z nim „filozofia feministyczna, filozofia prawa, filozofia polityczna, bioetyka, filozofia języka i (większość) filozofii umysłu nie są częścią filozofii” (Weatherson 2014: 519). Szczęśliwie jednak, wbrew temu co głosi Cappelen, pogląd taki nie znajduje zwolenników w filozofii.

Jeszcze większe zastrzeżenia budzi ostatni z zaproponowanych przez Cappelena wyznaczników intuicji, akcentujący jej wyjątkowy status epistemiczny, jako sądu, który uzasadnia inne sądy, sam zaś nie potrzebuje uzasadnienia. Warunek ten formułowany jest w sposób niezwykle wymagający. Jeśli przyjrzymy się, jak Cappelen wykazuje brak owego statusu epistemicznego w analizowanych przez niego eksperymentach myślowych, zobaczymy, że by pozostać w zgodzie z tym warunkiem sąd, taki musiałby być przyjmowany przez formułującego go autora bez cienia wątpliwości, bez jakichkolwiek prób kwestionowania go czy rozważenia, jakie mogą być wspierające go argumenty. Rzeczywiście, stosunkowo nietrudno wykazać, że tak rozumiany status epistemiczny nie towarzyszy sądom, które opierać mają się na intuicji – w istocie bowiem w filozofii nie przyjmuje się w ten sposób żadnych sądów. Żaden również teoretyk intuicji, jak zauważa Jonathan Weinberg, nie definiuje jej w sposób choć trochę

¹³⁹ Do wyjątków w zakresie tego wyznacznika zaliczyć z kolei można Kirka Ludwiga (zob. 2.1.3).

zbliżony do zaproponowanego przez Cappelena (Weinberg 2014). Zamiast tego warunku, amerykański filozof proponuje rozumienie intuicji jako „domyślnego uzasadniacza” (Weinberg 2016b: 290) – sądu, który uznajemy *prima facie* za wiarygodny oraz przyjmowany przez innych, jednocześnie fallibilnego i otwartego na krytykę czy rewizję w obliczu przeważających świadectw przeciwnych. Wydaje się, że roli tego rodzaju sądów, stanowiących „wspólną płaszczyznę porozumienia” w filozofii Cappelen absolutnie nie kwestionuje (por. Cappelen 2012: 119).

Kwestia ta wiąże się z ogólniejszym zagadnieniem dotyczącym epistemicznego uzasadnienia oraz roli argumentów w filozofii. Jak zauważa np. James Pryor (2014), pojęcie uzasadnienia możemy w epistemologii rozumieć dwojako. Z jednej strony uzasadnieniem jest to, co sprawia, że dany sąd jest uzasadniony – oznaczmy ten sens jako uzasadnienie₁. Z drugiej zaś strony, przez uzasadnienie rozumieć możemy racje, które prezentujemy innym, by pokazać, że dany sąd jest uzasadniony – oznaczmy to rozumienie jako uzasadnienie₂. Oczywiście w wielu przypadkach uzasadnienie₁ tożsame będzie z uzasadnieniem₂, jednakże nie są to pojęcia synonimiczne. Rozważmy następujący przykład: jeśli zostałem niesłusznie oskarżony o popełnienie jakiegoś przestępstwa, uzasadnieniem₁ dla mojego przekonania o niewinności jest po prostu fakt, że nie popełniłem zarzucanego mi czynu. Z drugiej jednak strony, w momencie, w którym staję przed sądem, uzasadnienie₁ nie wystarczy, by wykazać moją niewinność. Potrzebuję wskazać na szereg innych świadectw, które przekonają sąd, że nie popełniłem zarzucanego mi czynu – innymi słowy, niezbędne jest przedstawienie uzasadnienia₂¹⁴⁰. Oba rozumienia nie są zatem tożsame, a co więcej uzasadnienie₁ (w przeciwieństwie do uzasadnienia₂) nie zawsze musi być w pełni *dostępne* dla danego podmiotu (Pryor 2014: 215). Przykładowo, jako uzasadnienie₂ mojego przekonania, że Jan jest za granicą, powołać mogę się na słowa Tomasza, podczas gdy w istocie wiadomość tę przekazała mi Maria, o czym jednak zapomniałem – to zatem jej słowa są uzasadnieniem₁ mojego przekonania, choć jest ono obecnie dla mnie niedostępne.

Dość łatwo zauważyć, że uwagi negacjonistów odnoszą się przede wszystkim do uzasadnienia₂, kiedy starają się wykazać, że to nie intuicja uzasadnia dany sąd dotyczący eksperymentu myślowego. Nie rozważają oni jednak najbardziej oczywistej możliwości,

¹⁴⁰ Podobny przykład przedstawia Adriano Angelucci (manuskrypt), który polemizuje z TA Deutscha odwołując się do różnych poziomów epistemicznego uzasadnienia.

zgodnie z którą intuicja stanowi uzasadnienie¹ filozoficznych przekonań, podczas gdy zawarte w samych tekstach argumenty i racje za przyjęciem danego sądu przytaczane są w celu jego uzasadnienia². Wydaje się to zresztą najzupełniej słuszne – filozofia jest dziedziną dialektyczną i celem filozofa nie jest wyłącznie przedstawienie swych własnych koncepcji, ale również (czy nawet przede wszystkim) przekonanie do nich innych¹⁴¹. Jak zauważa Chalmers, intuicje również mogą odgrywać rolę dialektycznego uzasadnienia (*explicite* bądź *implicit*, gdy zakłada się, że dany sąd oczywisty jest dla wszystkich), które ma charakter nieinferencyjny, a wspierane jest równocześnie dodatkowym uzasadnieniem (w rozumieniu uzasadnienia²) inferencyjnym (Chalmers 2014). Ostatecznie jednak kłopot polega na tym, że dla przyjętego już sądu znaleźć argument jest filozofom stosunkowo łatwo:

Całkiem możliwe jest, że filozofowie standardowo próbują uzasadnić swoje utrzymywane przez intuicję przekonania za pomocą argumentów. Problemem jest to, że argumenty – nawet dobre argumenty – są łatwe do znalezienia [are cheap]. Fakt, że ktoś znalazł dobry argument dla danego twierdzenia nie gwarantuje (niestety), że twierdzenie to jest poprawne. Jak każdy filozof wie, dla jakiegokolwiek filozoficznego problemu znaleźć można dobre argumenty na rzecz różnych, odmiennych rozwiązań. Generalnie, inteligentni ludzie dosyć łatwo potrafią przedstawić przekonujące argumenty na rzecz jakiegokolwiek stanowiska, które skłonni są obecnie przyjmować. Niestety, rzadko inwestują choć przybliżoną ilość wysiłku w próby przedstawienia argumentów na rzecz poglądów, których nie są skłonni obecnie przyjmować. (Nado 2016: 797)

Kwestia ta wydaje się tym bardziej problematyczna, że łączyć może się ze słynnym i szeroko rozpowszechnionym błędem poznawczym, znanym jako efekt potwierdzenia [*confirmation bias*]¹⁴². Charakteryzuje się on łatwością, z jaką przychodzi nam znajdowanie argumentów i świadectw na rzecz uprzednio przez nas przyjętych przekonań, przy równoczesnym uporczywym ignorowaniu świadectw i argumentów przekonaniu temu przeciwnym – bez względu na rzeczywistą wartość epistemiczną tego wyjściowego przekonania. Pozostaje

¹⁴¹ Warto zwrócić również uwagę na podejmowane w ramach filozofii eksperymentalnej próby empirycznego badania dialektycznej skuteczności argumentów. Jak przekonująco wykazuje np. Tomasz Wysocki, przynajmniej jeden z przywołanych przez Deutscha argumentów na rzecz sądu Gettier'a (G2) w żaden sposób nie wpłynął na zmianę pierwotnych przekonań badanych przez niego uczestników – podobnie zresztą mocy dialektycznej nie miał argument *anty-gettierowski* (Wysocki 2016).

¹⁴² Zob. np. Mahoney 1977, Lewicka 1998, Nickerson 1998, Oswald i Grosjean 2004.

kwestią empiryczną i otwartą na weryfikację, do jakiego stopnia filozofowie w swej praktyce podatni są na działania tego błędu¹⁴³, ale przynajmniej *prima facie* wiarygodne zdaje się przyjęcie, że nie są od niego zupełnie wolni.

Na jeszcze inny powód do sceptycyzmu wobec tezy, że filozofowie formułują sądy dotyczące eksperymentów myślowych w oparciu o inferencyjne argumenty wskazuje Jessica Brown (2017). Jak zostało wspomniane wcześniej, Deutsch wylicza trzy argumenty z postgettierowskiej literatury, które wspierać mają konkluzję Gettier'a. Pierwszy z nich (G1) wskazuje na brak związku przyczynowego między prawdziwością a przyjęciem danego przekonania. Argument ten zaproponowany został niedługo po publikacji artykułu Gettier'a przez Alvin'a Goldmana (1967). Zgodnie z TA Deutscha, świadectwo na rzecz poprawności sądu Gettier'a miałyby więc następujący inferencyjny charakter:

PG1. Dla zaistnienia wiedzy niezbędny jest związek przyczynowy między przyjętym przekonaniem a tym, co czyni go prawdziwym

PG2. Eksperyment myślowy Gettier'a przedstawia przykład Smitha, którego przekonanie (e) nie jest przyczynowo powiązane z prawdziwością (e)

WG1. Smith nie wie, że (e)

Prawdziwość wniosku WG1 gwarantowana jest więc prawdziwością przesłanek PG1 i PG2. Zauważmy jednak, że niedługo po publikacji swojej przyczynowej koncepcji wiedzy, sam Goldman znalazł do niej kontrprzykład – sformułował słynny eksperyment myślowy opisujący Henryka, który przejeżdża przez miejscowość wypełnioną licznymi tekturowymi makietami stodoł, nieodróżnialnymi od stodoł prawdziwych i spogląda (zupełnie przypadkiem) akurat na jedyną prawdziwą stodołę w okolicy. Gdyby jednak spojrzął na makietę, nie odróżniłby jej od prawdziwej stodoły (Goldman 1976). Choć więc przekonanie Henryka, że patrzy na prawdziwą stodołę i prawdziwość tego przekonania są przyczynowo powiązane, nie można jednak, zdaniem Goldmana, przypisać Henrykowi wiedzy. Sąd ten został powszechnie przez filozofów przyjęty, stąd przesłankę PG1 uznano za sfalsyfikowaną. Jednocześnie jednak, nie doprowadziło to do odrzucenia wniosku WG1, choć powinno tak się stać, gdyby był on rzeczywiście przyjęty na podstawie inferencji z przesłanek. W rzeczywistości nikt nawet nie

¹⁴³ Choć pojawiają się pierwsze próby oszacowania występowania efektu potwierdzenia w filozofii religii (Draper i Nichols 2013) czy filozofii nauki (Polonioli 2019), wydaje się, że jest to wciąż pole otwarte na znacznie szersze eksploracje.

rozważał możliwości odrzucenia WG1, analogicznie jak w przypadku innych, licznych propozycji nowych koncepcji wiedzy powstałych w reakcji na artykuł Gettier'a, które odrzucane zostały kolejnymi kontrprzykładami. Historia badań nad pojęciem wiedzy w postgettierowskiej literaturze wskazuje zatem, że sąd Gettier'a nie był przyjmowany inferencyjnie. Kolejne teorie starały się raczej wyjaśnić *dlaczego* sąd Gettier'a jest prawdziwy, niżli argumentować, że w istocie jest on prawdziwy:

Teoria Goldmana zyskuje na wiarygodności [właśnie] dzięki temu, że potrafi wyjaśnić przykład Gettier'a. (...) Nie jest najlepszym pomysłem charakteryzowanie postgettierowskiej literatury jako pięć dekad prób dalszego przekonywania nas, że Smith nie posiada wiedzy. (Nado 2017: 396)

Argumentacja na rzecz sądów w odpowiedzi na eksperymenty myślowe przebiega raczej abdukcyjnie – wpierw przyjmujemy prawdziwość sądu, później zaś staramy się znaleźć najlepsze jego wyjaśnienie. Jak zauważają David Colaço i Edouard Machery (2017), przedstawione przez Deutscha argumenty na rzecz sądu Gettier'a mają wszystkie albo postać abdukcji, albo są po prostu reiteracjami fragmentów opisu samego eksperymentu myślowego – nie są jednakże argumentami dedukcyjnymi¹⁴⁴. Nie oznacza to wszakże, że argumenty nie są w ogóle potrzebne – „bycie [sądem] intuicyjnym nie implikuje braku lub braku potrzeby argumentu. Bycie sądem intuicyjnym implikuje po prostu, że wydaje on się prawdziwy bez argumentu” (Devitt 2015: 694). Jeśli jednak ktoś nie jest uprzednio przekonany do prawdziwości sądu, samo odwołanie się do intuicji nie wystarczy (por. Alexander 2010). Ostatecznie zatem argumenty pełnić mogą bardzo istotną funkcję dialektyczną.

Zdaniem Michaela Devitta główny błąd Cappelena i Deutscha polega na nadmiernym skupianiu się przez nich na pracach teoretyków intuicji, przy równoczesnym ignorowaniu sposobu, w jaki cały legion filozofów rzeczywiście używa intuicji w filozoficznej praktyce (Devitt 2015). Nawet jeśli w istocie teoretyczne próby ujęcia natury filozoficznej intuicji spełniają na niczym, wciąż o jej istotnej ewidencyjnej roli w filozofii wnosić możemy na podstawie – jak określa to Jennifer Nado – „argumentu z braku innych oczywistych opcji”:

¹⁴⁴ Przeprowadzone przez Ashton i Mizrahi badania empiryczne sugerują, co ciekawe, że w filozofii w ostatnich dekadach występuje znaczący spadek faktycznego użycia argumentów dedukcyjnych (Ashton i Mizrahi 2018b).

Kiedy rozważam przykład Gettier'a, z pewnością nie mam doznania wzrokowego, na którym mogłabym oprzeć moje przekonanie, że bohater [eksperymentu myślowego] nie posiada wiedzy. Również nie opieram się na doznaniu słuchowym, na pamięci, na introspekcji itd. Po prostu wydaje mi się, że to wiem, choć nie potrafię powiedzieć skąd. Przywołanie intuicji jako ewidencyjnego źródła stanowi przynajmniej krok w kierunku wyjaśnienia, jak to jest możliwe. (Nado 2016: 793)

Powyżej starałem się wykazać, że negacjoniści nie mają racji i w istocie intuicje mają ewidencyjną rolę w filozofii. Co za tym idzie, TOM jest deskryptywnie poprawny. By ocenić jednak od strony normatywnej, na ile opisywana przez TOM metodologia jest właściwa, potrzebujemy o intuicjach powiedzieć nieco więcej, niż tylko tyle, że są one źródłem świadectw odmiennym od źródeł innych, tradycyjnie akceptowanych. Potrzebujemy zatem nieco bardziej pozytywnej historii o tym, czym są intuicje.

4. Intuicje jako sądy nieinferencyjne

W toku dotychczasowych rozważań zidentyfikowany został obszar, w którym typowo przyjmuje się istotną rolę intuicji w filozofii, krytycznie omówione zostały rozmaite koncepcje intuicji i związane z nimi problemy oraz naświetlone główne spory ogniskujące się wokół epistemicznego statusu intuicji. Nadszedł zatem czas na przedstawienie bronionej w niniejszej pracy charakterystyki intuicji, która pozwoli odpowiednio wpisać się w zarysowany tu metafizyczny obraz, unikając niektórych sygnalizowanych problemów oraz stworzyć możliwość do stawienia czoła innym teoretycznym trudnościom. W rozdziale tym argumentować będę, że tezę o ewidencyjnej roli intuicji rozumieć należy następująco. Rolę świadectwa odgrywają w filozofii intuicyjne sądy, które scharakteryzować można poprzez ich nieinferencyjność oraz własności dyspozycyjne. Ich źródłem jest z kolei intuicja rozumiana jako stan lub też proces, będący w sporej części przedmiotem badań empirycznych z zakresu psychologii. Nim jednak przejdziemy do rozwinięcia wszystkich tych wątków, powrócić wpierw musimy do kwestii zasygnalizowanej pod koniec poprzedniego rozdziału.

4.1 Dwa rozumienia intuicji i zarzut psychologizacji

W poprzednim rozdziale wspomniane zostały przywołane przez Maxa Deutscha dwa sposoby interpretowania twierdzenia, że intuicja jest świadectwem na rzecz danego sądu. Z rozróżnieniem tym korespondują dwa sensy, w jakich rozumiana bywa intuicja w filozofii. Wedle pierwszego, intuicja to pewien stan mentalny: intuicyjnie wydaje nam się, że p ; w akcie intuicji to, że p w pewnym sensie bezpośrednio się narzuca jako prawdziwe. Z drugiej strony, o intuicji możemy mówić w kontekście treści takiego aktu – intuicją jest wówczas po prostu treść sądu wyrażonego przez p . Jeśli przyjmiemy, że intuicja rozumiana w pierwszym sensie odgrywa rolę świadectwa w filozofii, spotkać możemy się z zarzutem o nadmierną psychologizację świadectw. W taki sposób formułuje go np. Timothy Williamson:

[Wielu współczesnych filozofów analitycznych] uważa, że w filozofii ostatecznie nasze wszystkie świadectwa składają się z intuicji (...). Pod presją przyznają, że nie mają na

myśli tego, że nasze świadectwa składają się głównie z pozapsychologicznych (...) faktów, które są treścią tych intuicji, ale z faktów psychologicznych, z których wynika, że mamy intuicje z tymi treściami, prawdziwe bądź fałszywe. Według tego poglądu, nasze świadectwa w filozofii równoznaczne są z psychologicznymi faktami na temat nas samych. (Williamson 2007: 235)

Jeśli zatem świadectwem na rzecz *p* ma być to, że *p* jawi się (komuś) jako intuicyjne, zdaniem Williamsona grozi to szerokim sceptycyzmem – świadectwa tego rodzaju odnosiłyby się bowiem tylko do stanów psychicznych danej, wydającej pewien sąd osoby. Nie moglibyśmy więc powiedzieć, czym jest badany przez nas przedmiot, a jedynie co o nim myślimy – pozapsychologiczne pytanie, takie jak „czym jest wiedza?”, nie znajdowałoby w filozofii odpowiedzi innej niż redukującej go do pytania o to, co mamy na myśli, gdy mówimy o wiedzy. Równocześnie zaś głównym świadectwem w filozofii byłoby coś, co „wygląda na jakąś dziwną wewnętrzną wyrocznię – głos, który wydobywa się gdzieś z głębi nas samych i nami kieruje” (Williamson 2019: 76).

Z drugiej jednak strony, jeśli stwierdzimy po prostu, że ewidencyjna rola intuicji w filozofii ogranicza się tylko do samej treści sądu, który jest dla nas intuicyjny, wydaje się, że umyka nam wówczas istotny składnik rozumienia szczególnej roli intuicji jako świadectwa. W pewnym sensie trywialne jest stwierdzenie, że za świadectwa w filozofii uchodzą po prostu sądy wraz z odpowiadającymi im treściami. Filozofia jest dyscypliną dyskursywną, zatem oczywiste jest, że jeśli coś pełni w niej funkcję świadectwa, to są to po prostu sądy o określonej treści. Istotny i nietrywialny aspekt roli świadectw w filozofii dotyczy jednak tego, co uzasadnia przyjęcie danego sądu – dlaczego w istocie uważamy, że treść danego sądu rzeczywiście może odgrywać rolę ewidencyjną. W kontekście intuicji odpowiedź często formułowana jest właśnie w taki sposób: dany sąd jest świadectwem na rzecz poprawności danego twierdzenia dlatego, że uzasadnia go jego intuicyjność. W taki właśnie sposób ewidencyjną rolę intuicji postrzega np. Joel Pust:

Podczas gdy większość naszych domniemanych świadectw w filozofii składa się z sądów poza-psychologicznych, to co pozwala uznać takie sądy za świadectwo, musi mieć coś wspólnego z naszym epistemicznym uzasadnieniem dla ich przyjęcia. Nawet jeśli filozoficzna argumentacja z rzadka zawiera przesłanki dotyczące intuicyjności danego

sądu, nasze uzasadnienie dla akceptacji przesłanek argumentu ma olbrzymie znaczenie dla określenia ostatecznej uzasadniającej siły argumentu. (Pust 2019)

Wedle tego rozumienia, świadectwem w filozofii jest dany sąd o określonej (intuicyjnej) treści, którego uzasadnieniem jest jego intuicyjność, tj. stan mentalny, w którym znajduje się wydający odpowiedni sąd podmiot. Zauważmy, że tego rodzaju dualizm sensów charakterystyczny jest dla większości nastawień sądzeniowych. Przykładowo, przez pragnienie możemy rozumieć albo pewien stan mentalny, w którym ktoś się znajduje, albo też logiczną treść pragnienia. Jeśli mam pragnienie, by pójść do kina, to nastawienie sądzeniowe (którego treść wyraża np. zdanie „Chciałbym pójść do kina”) uzasadnione jest mentalnym stanem, w którym się znajduję (stanem pragnienia pójścia do kina). Co więcej, stan ten wyznacza również warunki prawdziwości zdania wyrażającego to pragnienie, jako że wartość logiczna zdania „Chciałbym pójść do kina” nie jest zależna od czegokolwiek innego niż właśnie od odpowiedniego stanu mentalnego, w którym się znajduję.

Być może zatem rozróżnienie na intuicję jako stan mentalny oraz jako treść sądu nie jest wystarczająco adekwatne w analizie ewidencyjnej roli intuicji w filozofii, gdyż pomija aspekt łączący oba te rozumienia. Jedną z propozycji trzeciego, pośredniego rozumienia, jaką przywołuje np. Jonathan Ichikawa (2014)¹⁴⁵, głosiłaby, że filozofowie jako świadectw na rzecz danych też używają treści intuicji, *ponieważ* są one intuicyjne. Innymi słowy, choć świadectwo ma charakter propozycjonalny, to potraktowanie go jako świadectwa uzasadnione jest stanem mentalnym (tj. intuicyjnością danego sądu). W istocie, jak zauważa Ichikawa, niewielu filozofów jest gotowych wprost twierdzić, że świadectwo w filozofii ma psychologiczny charakter i opiera się po prostu na stanach mentalnych powołującego się na nie filozofa. Częściej wśród teoretyków intuicji znaleźć możemy próby definiowania roli intuicji jako świadectwa w filozofii, które utrzymane są w takim właśnie, pośredniczącym między dwoma rozumieniami ducha. Przykładowo, Johnnie Pedersen proponuje w tym kontekście następującą definicję:

(...) S ma intuicję, że $p \equiv_{df} p$ jest treścią spontanicznie zdarzającego się stanu mentalnego (tzn. takiego, który nie jest wytworem otwartego rozumowania), którą S uważa za prima facie przekonującą

¹⁴⁵ Sam Ichikawa jednak nie przyjmuje takiego rozumienia intuicji jako świadectwa.

Ważnym aspektem tej definicji jest to, że S uważa p za prima facie przekonujące. Oznacza to, że jeśli S ma intuicję, że p, to S może koniec końców nie uznać p za przekonujące, ponieważ S może przyjmować inne (...) przekonania, takie, że gdyby oceniła p w ich świetle, to nie uznałaby ostatecznie p za przekonujące. (Pedersen 2015: 109-110)

Tego typu definicje starają się połączyć stan czy akt intuicji z jej treścią w taki sposób, że ten pierwszy wpływa na odwoływalność treści intuicyjnego sądu – stan intuicji uzasadnia *prima facie* jej treść, lecz przeważające świadectwa innego rodzaju mogą uzasadnienie to unieważnić. Niektórzy filozofowie uważają również, że nie tylko zachodzi zależność między stanem a treścią intuicji, ale świadectwo w filozofii wręcz składa się z obu jednocześnie. Przykładowo, George Bealer stwierdza:

Kiedy mówię, że intuicje są używane jako świadectwo, mam oczywiście na myśli to, że treści intuicji liczą się jako świadectwa. Jednak gdy ktoś ma intuicję, to często jest introspekcyjnie świadomy, że doświadcza tej intuicji [is having that intuition]. W takim przypadku, ktoś mógłby zatem mieć również część introspekcyjnego świadectwa, mianowicie takiego, że doświadcza intuicji. Rozważmy przykład. Mam obecnie intuicję, że jeśli P, to nie nie P. Zgodnie z tym, treść tej intuicji – że jeśli P, to nie nie P – liczy się jako część mojego świadectwa; mogę użyć tego sądu logicznego jako świadectwa (jako racji) dla różnych innych rzeczy. Dodatkowo (...), jestem również introspekcyjnie świadomy doświadczenia tej intuicji. Zgodnie z tym, treść tej introspekcji – że doświadczam intuicji, że jeśli P, to nie nie P – również liczy się jako część mojego świadectwa; mogę użyć tego sądu dotyczącego mojego stanu intelektualnego jako świadectwa (jako racji) dla różnych innych rzeczy. (Bealer 1998: 205)

Jednocześnie jednak, zdecydowana większość filozofów nie precyzuje jasno jaki sens intuicji ma na myśli, gdy formułuje twierdzenie o roli intuicji jako świadectw w filozofii (por. Cath 2012). Bez bliższego rozpoznania relacji między dwoma sensami nie sposób jednak, jak się wydaje, uniknąć sformułowanego przez Williamsona zarzutu o nadmierną psychologizację świadectw w filozofii.

Zastanówmy się zatem wpieryw jaki dokładnie charakter ma świadectwo w używanym tutaj epistemicznym sensie. W poprzednim rozdziale pojęcie to zostało wyjaśnione w ten sposób,

że P jest świadectwem na rzecz X, jeśli przyjęcie P zwiększa prawdopodobieństwo, że X jest prawdziwe. Ta quasi-definicja charakteryzuje epistemiczną rolę świadectwa, nie precyzując jednak jaki dokładnie jest jego charakter. Niektórzy filozofowie (jak np. sam Williamson) przyjmują, że świadectwa muszą mieć charakter propozycjonalny – są nimi bowiem po prostu sądy czy przekonania. Jeśli zawężymy niniejsze rozważania tylko do filozofii, w pewnym sensie twierdzenie takie jest oczywiste. Filozofia jest dyscypliną dyskursywną, do świadectw filozofowie odnoszą się w swych tekstach lub publicznych wystąpieniach, stąd też muszą mieć one postać sądów. Istotnym aspektem jest jednakże to, skąd dany sąd wyływa – co, innymi słowy, jest *źródłem* świadectw. Przykładowo, świadectwo na rzecz tezy, że stół przede mną nie jest pusty może mieć postać sądu: „Na stole przede mną znajduje się czerwony kubek”. Tego rodzaju sąd ma oczywiście treść propozycjonalną, ale jego źródłem jest moje postrzeżenie, a zatem stan mentalny. Nikt jednak nie stawia tego rodzaju świadectwom zarzutu, że są one „psychologizacją” – świadectwem są pewne sądy na temat zewnętrznego świata, których źródłem jest stan mentalny, w postaci postrzeżenia (por. Nado 2016).

Jak sądzę zatem, najlepszy sposób pojmowania relacji między dwoma sensami intuicji jest następujący – filozofowie w swojej praktyce polegają na intuicyjnych sądach jako na świadectwach na rzecz podtrzymywanych tez. Sądy takie mogą mieć różnego rodzaju uzasadnienie, jednak ich źródłem jest (najczęściej) intuicja rozumiana jako stan mentalny czy pewnego rodzaju akt lub proces o charakterze psychologicznym. W dalszej części postaram się pokazać dlaczego takie rozumienie dwoistego sensu intuicji pozwala uniknąć pewnych pojęciowych nieporozumień oraz odpowiednio ujmuje epistemologię sądów intuicyjnych, z którymi do czynienia mamy w filozofii.

4.2 Czy treść intuicji ma charakter propozycjonalny?

Powołując się wprost na swoją intuicję, najczęściej wyrażamy to zdaniem w formie: „Mam intuicję, że *p*”. Tego rodzaju lokucja sugeruje, że odnosimy się do konkretnej treści intuicji, która wyrażona jest poprzez *p* – możemy nazwać ją po prostu sądem. Równocześnie jednak, mówiąc w kontekście intuicji o sądach należy mieć na uwadze, że w języku polskim termin ten jest dwuznaczny. W omawianym tutaj kontekście sąd, w języku angielskim oddawany jako *proposition*, oznacza po prostu pewnego rodzaju wspólny komponent semantyczny zdań o tej

samej treści (por. Ciecierski 2016). W polskiej literaturze filozoficznej często w ten sam sposób jednak tłumaczony jest angielski termin *judgement*, który odnosi się z kolei do orzekania czegoś o czymś – stąd np. w tym znaczeniu mówimy o sądzie na temat eksperymentu myślowego, który często nazywany jest po prostu intuicją. W pewnym sensie to drugie znaczenie jest po prostu węższe, bowiem każde orzeczenie czegoś o czymś musi zawierać w sobie jakąś treść propozycjonalną, więc każdy sąd w drugim znaczeniu musi być i sądem w znaczeniu pierwszym (ale już nie odwrotnie). Dlatego też kiedy rozważamy rozumienie intuicji jako sądu, na myśli mamy sąd w rozumieniu szerszym – zajmuje nas kwestia propozycjonalności intuicji, która w przypadku sądu rozumianego wężej jest już niejako z góry rozstrzygnięta.

Można zgłosić w tym miejscu zastrzeżenie, że treść propozycjonalna (czy treść logiczna) nie wystarcza do odróżnienia rozumienia intuicji jako stanu oraz jako sądu – wykazanie bowiem, że treść propozycjonalna obecna jest ona również w tym pierwszym rozumieniu wskazywałoby na ich faktyczną tożsamość. Należałoby wpierw jednak zadać pytanie o to, czy na poziomie intuicji rozumianej jako stan mamy do czynienia z propozycjonalną treścią tej intuicji. Zauważmy, że w gruncie rzeczy pytanie to ma charakter empiryczny, dotyczy bowiem tego, w jaki sposób formułowany jest intuicyjny sąd, jak dokładnie przebiega w umyśle ten proces i na jakim jego etapie pojawia się propozycjonalna treść. Niektórzy filozofowie przekonująco argumentują, że intuicja rozumiana jako stan pozbawiona jest propozycjonalnej treści – pojawia się ona dopiero na etapie świadomego i jawnego formułowania intuicyjnego sądu. Takiej tezy w odniesieniu do intuicji dotyczących filozoficznych eksperymentów myślowych bronią wprost Marcus McGahhey i Neil Van Leeuwen:

Utrzymujemy (...), że są dwa etapy na drodze od intuicji do propozycjonalnego sądu. Wpierw, osoba czytająca lub słyszająca eksperyment myślowy ma nieartykułowaną, świadomą odpowiedź [prompting] sugerującą, że coś jest lub nie jest w porządku z filozoficznym stanowiskiem w odniesieniu do eksperymentu myślowego; ta odpowiedź to intuicja. Następnie, osoba doświadczająca tej intuicji, poprzez myślenie w świetle [utrzymywanych] domyślnych przekonań, dochodzi do propozycjonalnie wyrażonego sądu na temat tego, co dokładnie jest w porządku lub nie z filozoficznym stanowiskiem (...). (McGahhey i Van Leeuwen 2018: 74)

W przybliżeniu, pierwsza faza modelu zaproponowanego przez autorów odpowiadałaby rozumieniu intuicji jako stanu, zaś druga rozumieniu intuicji jako sądu. Wedle tego modelu, na pierwszym etapie intuicja pojawia się po prostu jako pewien sygnał, który w niejasny sposób zwrócić ma uwagę na to, że coś w prezentowanym eksperymencie myślowym się nie zgadza¹⁴⁶. Dopiero w drugim kroku sygnał ten zostaje zinterpretowany i, ujmując kolokwialnie, „ubrany w słowa”, przy współudziale rozmaitych przekonań domyślnie utrzymywanych przez doświadczający intuicji podmiot. Sam proces interpretacji intuicji i formułowania na tej podstawie intuicyjnego sądu odbywa się oczywiście poza świadomością podmiotu, lecz nie stanowi to zdaniem autorów problemu, jako że – jak pokazują rozliczne badania empiryczne dotyczące tak różnych dziedzin, jak choćby biologia, fizyka, lingwistyka czy psychologia – bardzo duża część informacji w naszych mózgach przechowywana jest w przeddoksastycznych systemach mentalnych, co umożliwia szybkie i sprawne przetwarzanie informacji bez konieczności jej propozycjonalnego formułowania.

Kwestia tego w jaki sposób na wyjściu sformułowany zostanie dany sąd, zależna jest natomiast ostatecznie od różnych domyślnych przekonań (zwanych też przekonaniem tła), do których zaliczają się nie tylko wprost utrzymywane przekonania na rozmaite tematy, ale też różnego rodzaju teorie utrzymywane *implicite* czy zinternalizowane w procesie socjalizacji przekonania zależne kulturowo. Zatem nawet te same intuicje na wejściu, skutkować mogą wydawaniem odmiennych sądów na wyjściu, o ile tylko podmioty wydające dane sądy utrzymują odpowiednio różne przekonania. Zauważmy tym samym, że model zaproponowany przez McGahheya i Van Leeuwena ma również i taką zaletę, że jest w stanie wyjaśnić z czego wynikać mogą niektóre przynajmniej różnice w sądach intuicyjnych, raportowane przez filozofię eksperymentalną. W istocie, nawet dobrze potwierdzone empirycznie rozbieżności w sądach intuicyjnych nie muszą oznaczać odmienności samych intuicji, o ile jesteśmy w stanie wykazać, że wynikają one z różnic dotyczących pewnych przekonań tła. Sami autorzy zauważają z kolei, że ich model stanowić może częściowe potwierdzenie sformułowanej w ostatnich latach empirycznej hipotezy rdzenia potocznej epistemologii [*core folk epistemology*], wedle której istnieje pewna elementarna baza intuicji epistemologicznych podzielanych bez względu na

¹⁴⁶ Eksperymenty myślowe rzeczywiście służą najczęściej werdyktom negatywnym, choć analogiczne uwagi odnoszą się w tym przypadku do sygnałów pozytywnych.

czyjejs zaplecze kulturowe (Machery i in. 2017b)¹⁴⁷. W modelu tym ową bazę można uznać po prostu za jeszcze jeden element przeddoksastycznego magazynu informacji, z którego nasz umysł korzysta w momencie procesowania eksperymentów myślowych (McGahhey i Van Leeuwen 2018: 90).

Adekwatność tego modelu pozostaje sprawą otwartą, podatną na empiryczną weryfikację. Wielu jednak filozofów postuluje¹⁴⁸ konieczność zwrócenia znacznie większej – niż dotychczas – uwagi w obrębie samej filozofii na prowadzone na gruncie psychologii badania dotyczące intuicji. Niektóre z nich w istocie zdają się wspierać model McGahheza i Van Leeuwena. Przykładowo, Yaniv i Meyer (1987) wykazują eksperymentalnie, że intuicjom towarzyszy często specyficzny fenomen poczucia wiedzy umysłowo dostępnej, ale nie dającej się łatwo zwerbalizować – potocznie określanej jako posiadanie czegoś „na końcu języka”. W podobnym duchu Dane i Pratt (2007) zwracają uwagę, że sam proces formułowania intuicji [*intuiting*] nie jest dostępny świadomemu myśleniu, inaczej niż jego bezpośredni rezultat – intuicyjny sąd. Tego rodzaju badania zdają się wspierać model, w zgodzie z którym sam proces formułowania intuicji nie ma jeszcze charakteru propozycjonalnego. Niektórzy filozofowie próbują zresztą wprost znaleźć pomost między empirycznymi badaniami w psychologii a tezą o niepropozycjonalności intuicji. Przykładowo Cyrill Mamin proponuje model, który z jednej strony stara się pogodzić filozoficzne ustalenia dotyczące intuicji z tezą o niepropozycjonalności, z drugiej zaś proponuje wyjaśnienie epistemicznych intuicji na gruncie popularnych we współczesnej psychologii teorii procesów dualnych oraz modelowania mentalnego (Mamin manuskrypt). Wszystko to sugeruje, że w badaniu epistemicznego statusu intuicji w filozofii niezbędne jest zwrócenie baczniejszej uwagi na ustalenia dotyczące intuicji w obrębie samej psychologii.

4.3 Badania nad intuicją w psychologii

¹⁴⁷ Hipoteza ta sformułowana została przez Machery’ego i współpracowników, zaś jej szersze omówienia znaleźć można np. w zbiorze Mizumoto, Stich i McCready 2018 oraz artykule Stich, Rose i Machery 2020.

¹⁴⁸ Np. Goldman i Pust 1998, Fedyk 2009, Talbot 2009, Nagel 2012, Stich 2013, Nado 2014, Fischer 2014, De Cruz 2015.

Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z tezą o niepropozycjonalności intuicji jako stanu, zasadniczy wniosek z poprzedniego podrozdziału jest taki, że psychologia w znaczący sposób pomóc może w adekwatnym ujęciu natury intuicji. Jak słusznie zauważył Brian Talbot, „poza [znajomością] faktu, że intuicje są zjawiskiem mentalnym, filozofowie mają zasadniczo nikłe pojęcie o mentalnych procesach, które mają na nie wpływ” (Talbot 2009: 158). Do pewnego stopnia jest to oczywiście zrozumiałe, jako że kwestia rzeczywistego działania badanych przez psychologów procesów umysłowych, odpowiedzialnych za powstawanie intuicji – choć sama w sobie niezwykle ciekawa i zajmująca – nie znajduje się w bezpośrednim polu zainteresowań filozofii. Z drugiej jednak strony poważnym błędem ze strony filozofów byłoby zupełne zignorowanie empirycznych badań nad procesami związanymi z powstawaniem intuicji, gdyż pomimo pewnych różnic w rozumieniu pojęcia intuicji przez filozofię i psychologię, wystarczająco wiele jest również podobieństw, sygnalizujących konieczność zwrócenia przez filozofów uwagi na ustalenia psychologów.

Sformułowany przez Williamsona zarzut psychologizacji świadectw w filozofii istotnie dotyczy tej właśnie kwestii. Brytyjski filozof zdaje się sugerować, że zagadnienie intuicji jest, i pozostać powinno, przedmiotem zainteresowania psychologii, do samej zaś dziedziny filozofii należy zajmowanie się świadectwami propozycjonalnymi, czyli sądami. Jeśli jednak pewne sądy w filozofii przyjmowane są *ze względu* na to, że są intuicyjne, dla adekwatnej oceny ich uzasadnienia istotne będzie to, w jaki sposób łączą się one z intuicją rozumianą jako stan mentalny. Innymi słowy, jeśli źródłem pewnych sądów, powszechnie w filozofii przyjmowanych jako *prima facie* uzasadnione świadectwa na rzecz tej czy innej tezy, są intuicje, to bez chociażby próby zrozumienia etiologii intuicyjnych sądów nie będziemy w stanie adekwatnie ocenić wartości epistemicznej takiego rodzaju świadectw. Czym dokładnie jest intuicja, rozumiana jako stan mentalny, jest więc ostatecznie zagadnieniem otwartym na empiryczną weryfikację, nieznajującym się (wyłącznie) w polu zainteresowania filozofii, a związane z tym zagadnienia nie mogą zostać rozwikłane przy użyciu tylko apriorycznych, „fotelowych” metod. Prześledzenie jednak pewnych ustaleń psychologii może pozwolić rzucić światło na to, czym jest odgrywająca doniosłą rolę epistemiczną w filozofii intuicja, rozumiana jako sąd. Pokrótkie zatem postaram się zwrócić uwagę na kilka ważnych wątków z bogatej literatury psychologicznej poświęconej intuicjom, które mogą okazać się kluczowe dla adekwatnego ujęcia filozoficznego rozumienia tego pojęcia.

4.3.1 Teoria procesów dualnych

Jeszcze relatywnie niedawno zagadnienie intuicji było w psychologii – a zwłaszcza jej nurcie poznawczym – traktowane z dużą rezerwą i nie poświęcano mu nadmiernie dużo uwagi. Fakt ten w znaczący sposób wynikał z semantycznego bagażu, który pojęcie intuicji z sobą niosło:

Historycznie, psychologowie niechętni byli przyznać, że intuicja to warty uwagi konstrukt, wyrzucając go często na «marginesy» dyscypliny psychologii, w domenę parapsychologii, telepatii czy prekognicji (...) oraz zrównując ją z myśleniem ezoterycznym czy «New Age’owskim». (Hodgkinson, Langan-Fox i Sadler-Smith 2008: 1)

W ostatnich kilku dekadach zaszła jednak w tej kwestii zdecydowana zmiana i intuicja znalazła swoje miejsce wśród będących w centrum zainteresowania psychologów poważnych pojęć, zaś kategoria myślenia intuicyjnego stała się jedną z ważniejszych w psychologii poznawczej, zorientowanej na badanie procesów poznawczych człowieka. Nie sposób przecenić wpływu, jaki na tę radykalną zmianę miało sformułowanie oraz rozwój tzw. teorii procesów dualnych:

(...) gdyby przeprowadzić ankietę wśród psychologów (...) i zapytać co jest najważniejszym współczesnym teoretycznym osiągnięciem w dyscyplinie, większość (...) wskazałaby na «teorię procesów dualnych»: ideę, że istnieją dwa całkiem oddzielne podstawowe typy procesów związanych z wnioskowaniem i, bardziej ogólnie, ludzką psychologią. (Mercier i Sperber 2017: 44)

Teoria procesów dualnych wyodrębnia dwa zasadniczo odmienne, choć komplementarne rodzaje procesów myślowych, którym Keith Stanovich i Richard West (2000) nadali popularne dziś miana Systemu 1 i Systemu 2. Pierwszy z systemów¹⁴⁹ charakteryzuje się m.in. szybkim i automatycznym działaniem bez świadomej kontroli oraz wysiłku, myśleniem *implicite*, związkiem z poznawczymi heurystykami, niewerbalnością, niezależnością od inteligencji czy pamięci roboczej oraz stosunkowo niewielkim zużyciem zasobów poznawczych. Z kolei System 2 odpowiada za działania wymagające umysłowego wysiłku, działa wolniej, angażuje myślenie

¹⁴⁹ Choć poprawniej byłoby być może mówienie w tym kontekście raczej o dwóch grupach różnych systemów poznawczych, zob. Stanovich i West 2000, Evans 2009.

explicite, analityczne, oparte na regułach, refleksyjne, powiązane z językiem, inteligencją i pamięcią, tym samym zużywa znacznie więcej zasobów poznawczych¹⁵⁰ (zob. Hodgkinson, Langan-Fox i Sadler-Smith 2008: 8-9, Kahneman 2012: 31, Mercier i Sperber 2017: 46). Zwraca się również uwagę, że System 1 jest ewolucyjnie starszy oraz – w przeciwieństwie do Systemu 2 – nie jest właściwy tylko ludzkim procesom kognitywnym. Nieprawidłowe byłoby jednak wartościujące określanie Systemu 2 jako „wyższej” formy poznawczej – oba systemy poznawcze są raczej komplementarne, wzajem powiązane, ale też równie podatne na popełnianie (odmiennego rodzaju) błędów poznawczych (zob. Evans 2012, Kahneman 2012).

Istotny dla niniejszych rozważań jest fakt, że zwyczajowo właśnie w procesach zaliczanych do Systemu 1 psychologowie upatrują paradygmatycznych przypadków intuicji – charakteryzujących się natychmiastowością, spontanicznością, automatycznością niepoprzedzoną żadną formą otwartego rozumowania oraz przekonaniem o prawdziwości czy trafności. Tak rozumiana intuicja przeciwstawiona jest wyraźnie rozumowaniu refleksyjnemu, opartemu na rozumowaniach *explicite* i jasno wyrażonych inferencjach – elementach Systemu 2. Jednakże, jak już zostało wspomniane, oba rodzaje procesów wzajem z sobą kooperują, stąd też w przypadku automatycznych rozumowań Systemu 1 dla umysłu „rozumowania typu 2 pozostają dostępne w celu kontroli intuicji typu 1” (Mercier i Sperber 2017: 47). Można byłoby wysnuć stąd wniosek, że tak rozumiana intuicja jest formą bezrefleksyjnego i automatycznego procesu, który – w przypadku kiedy skutkuje błędnymi sędami, poprawiony zostać może poprzez zaangażowanie wymagającego większego wysiłku umysłowego Systemu 2, którego rolą jest poprawianie błędów poprzez uważne i powolne rozumowanie. Stąd blisko już do wniosku¹⁵¹, że w przypadku filozofii tego typu intuicje nie stwarzają żadnego problemu epistemicznego, jako że filozofia polega *de facto* na uważnym i powolnym argumentowaniu, więc nawet jeśli pewien – mający swe źródło w intuicji – sąd jest błędny, to polegający na otwartym rozumowaniu filozof błędy te może skorygować. Jak starałem się wykazać pod koniec poprzedniego rozdziału, takie przeciwstawienie intuicji argumentom jest jednak błędne, a teza ta wydaje się znajdować wsparcie również w świadectwach z zakresu

¹⁵⁰ Najważniejsze prace oraz przeglądowe publikacje dotyczące teorii procesów dualnych obejmują m.in.: Epstein 1994, Sloman 1996, 2014, Evans i Over 1996, Stanovich 1999, Stanovich i West 2000, Evans 2003, 2008, Evans i Frankish 2009, Kahneman 2012, Gawronski i Creighton 2013. W kwestii neuronaukowych badań dotyczących mózgowych korelatów dualnych systemów zob. np. Goel, Buchel, Frith i Dolan 2000, Lieberman 2000, 2007, Lieberman, Jarcho i Satpute 2004, Gronchi i Giovannelli 2018.

¹⁵¹ Który wprost zdają się wyrażać niektórzy filozofowie, np. Kauppinen 2007.

psychologii poznawczej. Relacje procesów myślowych między Systemem 1 i Systemem 2 komplikuje bowiem fakt, że skłonni jesteśmy znacząco przeceniać rzeczywisty wpływ tego drugiego. Jak w obrazowej metaforze ujmuje Daniel Kahneman:

W (...) opowieści [o dualnych procesach] najważniejszą cechą Systemu 2 jest to, że jego działania wymagają wysiłku, a jedną z najważniejszych cech jego charakteru jest lenistwo – niechęć do wysiłku większego, niż to absolutnie konieczne. To oznacza, że myśli i działania, które System 2 uznaje za własny wybór, w rzeczywistości wychodzą często od centralnej postaci naszej historii: Systemu 1. (Kahneman 2012: 44)

Dysponujemy szeregiem świadectw w psychologii poznawczej wskazujących, że to właśnie System 1 pełni kluczową funkcję w różnego rodzaju zadaniach, przejmując kontrolę również wówczas, gdy zadania te zaprojektowane są konkretnie pod rozwiązanie wymagające zaangażowania zasobów poznawczych charakterystycznych dla Systemu 2¹⁵², co „zmusza nas do przyjęcia wniosku, że to raczej intuicja niż rozumowanie jest dominującą formą ludzkiego myślenia” (Evans 2010: 319). Co więcej, częstokroć intuicja może w takich przypadkach prowadzić do błędów poznawczych, których System 2 nie jest w stanie skorygować.

W głośnym artykule z 2011 roku filozofowie i kognitywiści Hugo Mercier i Dan Sperber, opierając się na licznych wynikach badań empirycznych, w interesujący sposób argumentują, że rozumowanie wyewoluowało przede wszystkim w celach argumentatywnych: „wyłonienie się rozumowania najlepiej pojąć w terminach ewolucji komunikacji. Rozumowanie umożliwia ludziom wymianę argumentów co, koniec końców, czyni komunikację bardziej wiarygodną, a zatem bardziej korzystną” (Mercier i Sperber 2011: 60). W konsekwencji, często celem dedukcyjnego wnioskowania jest nie tyle dojście do poprawnych wniosków, co raczej sformułowanie uzasadnień dla uprzednio przyjętych intuicji generowanych poprzez System 1. Jeżeli konkluzje Merciera i Sperbera są słuszne, stanowi to kolejne świadectwo przemawiające na rzecz uwag o roli argumentów oraz uzasadnienia w filozofii sformułowanych w części 3.3.3 oraz w kolejnych partiach niniejszego rozdziału.

Rozważania na temat Systemu 1 z pewnością mogą pomóc w zrozumieniu natury filozoficznej intuicji – stąd też niekiedy sami filozofowie sygnalizują potrzebę zwrócenia większej uwagi na teorię procesów dualnych i płynących stąd dla metafizyki korzyści (np. Nagel 2012, De Cruz

¹⁵² Zob. np. Evans 1996, 1998, Stanovich i West 1998, Sperber i Girotto 2002, Lucas i Ball 2005, Frederick 2005.

2015). Niemniej wystrzegać musimy się pochopnych wniosków – intuicja *nie jest* po prostu tożsama z procesem Systemu 1:

(...) procesy typu 1 to bardzo szeroka kategoria. Kiedy myjemy zęby albo jedziemy na rowerze, polegamy na procesach typu 1. Nawet jeśli niektórzy ludzie byliby skłonni by nazwać takie procesy «intuicyjnymi», nie utrzymywaliby raczej, że mamy intuicje w epistemicznym sensie odnośnie do mycia zębów czy jazdy na rowerze. (Mamin manuskrypt: 18)

Równocześnie jednak zwrócenie uwagi na charakterystyczne cechy procesów umysłowych Systemu 1 może pomóc w zrozumieniu działania intuicji. Jeśli zatem zgodzimy się, że dostarczane przez psychologię dane są wartościowe dla adekwatnego uchwycenia natury intuicji filozoficznej, poważne potraktowanie teorii procesów dualnych jest niezbędnym punktem wyjścia.

4.3.2 Inne ustalenia psychologiczne

Badania w obrębie teorii procesów dualnych nie wyczerpują oczywiście teoretycznej uwagi, jaką psychologowie poświęcają zagadnieniu intuicji i jej roli w poznawczych zdolnościach człowieka. Poniżej zasygnalizuję tylko kilka charakterystycznych i powracających wątków w psychologicznych badaniach nad intuicją.

Jak już zostało wspomniane, również w psychologii postulowana jest konieczność odróżnienia samego procesu intuicyjnego myślenia od jego bezpośredniego rezultatu. Większość niniejszych uwag odnosi się zwłaszcza do intuicji rozumianej jako stan czy proces. W materii tej psychologia szczególnie może służyć pomocą filozofii, jako że badania nad tą częścią natury intuicji należą do zagadnień empirycznych, zaś ich wyniki mogą mieć znaczący wpływ na zrozumienie etiologii intuicyjnych sądów – takich, z którymi do czynienia mamy w filozofii.

Często podkreśla się w psychologii, że w przypadku intuicji nie mamy do czynienia z dyskursywnym typem procesu myślowego – samej intuicji nie towarzyszy żadna konkretna werbalizacja (Hogarth 2001). Dla intuicji charakterystyczny jest raczej udział systemów poznawczych na nieco bardziej elementarnym poziomie:

Proces formułowania intuicji [intuiting] to złożony zbiór współzależnych kognitywnych, afektywnych i somatycznych procesów, w których nie ma żadnego wyraźnego udziału deliberatywnej, racjonalnej myśli. Ponadto, rezultat tego procesu (intuicja) może być trudny do wyrażenia. (Hodgkinson, Langan-Fox i Sadler-Smith 2008: 4)

Procesom takim towarzyszy raczej wspomniane wcześniej poczucie posiadania czegoś „na końcu języka” lub też pojawiające się w finale nieświadomego procesu myślowego nagłe poczucie zrozumienia danego problemu, określane często momentem „eureka” tudzież efektem „aha!” (Mayer 1996). W pomysłowych eksperymentach Kenneth Bowers wraz ze współpracownikami wykazał również, że intuicja może pomóc w podświadomym rozwiązywaniu problemów, które nie mają jasnej werbalnej artykulacji (Bowers, Regehr, Balthazard i Parker 1990).

Kwestia ta wiąże się z kolejnym popularnym elementem wskazywanym w psychologicznych badaniach nad intuicją. Proces formowania intuicji odbywa się mianowicie bez udziału świadomości, w przeciwieństwie do jego rezultatu, tj. intuicyjnego sądu (Dane i Pratt 2007). Jeden z najpopularniejszych polskich podręczników psychologii poznawczej tę cechę intuicji stawia wręcz na pierwszym miejscu, definiując w pierwszym rzędzie intuicję jako „zdolność do poznawania świata bez udziału świadomości” (Nęcka, Orzechowski i Szymura 2013: 636). Podobnych definicji w psychologii znaleźć można wiele. Często zwraca się uwagę na brak świadomości towarzyszącej procesowi myślowemu: „intuicję zdefiniować można jako poczucie wiedzy (...) na bazie nieadekwatnej informacji i bez świadomego wrażenia racjonalnego myślenia” (Shirley i Langan-Fox 1996: 564).

Brak udziału racjonalnego wnioskowania w formułowaniu intuicyjnego sądu formułowany jest często w kategoriach nieinferencyjności sądu. Podkreśla się przy tym, że niewystępowanie logicznego wnioskowania w procesie dochodzenia do intuicyjnego sądu dotyczy w tym wypadku subiektywnego, świadomego odbioru (Sadler-Smith i Shefy 2004). Osobną kwestią, również atrakcyjną z punktu widzenia psychologii poznawczej czy kognitywistyki, pozostaje to, w jaki sposób dochodzi do przetwarzania informacji w umyśle na poziomie niedostępnym świadomości, którego sąd jest ostatecznym skutkiem. Z pierwszoosobowego punktu widzenia sąd intuicyjny jest po prostu rodzajem wiedzy, której pochodzenia nie jesteśmy w stanie wyjaśnić (zob. Vaughan 1979, Myers 2002). Stąd też często sądy takie określa się jako nagłe –

„sąd intuicyjny jest nagły, bo w doświadczeniu wewnętrznym nie stanowi końcowego ogniwa dłuższego ciągu rozumowania” (Nęcka, Orzechowski i Szymura 2013: 564).

4.3.3 Podsumowanie rozważań nad psychologicznym rozumieniem intuicji

Zanim powrócimy do rozważań nad naturą intuicji na gruncie filozoficznym, podsumujmy powyższe, mocno skrótowe ustalenia dotyczące psychologicznych badań nad intuicją. W punkcie wyjścia niniejszego rozdziału zauważyliśmy, że odróżnić możemy dwa zasadnicze rozumienia intuicji. Pierwsze odnosi się do pewnego stanu czy procesu umysłowego¹⁵³, drugie zaś do sądu z określoną treścią propozycjonalną. Badanie tego, w jaki sposób działa ów proces, jakie mechanizmy poznawcze są w nim zaangażowane czy wreszcie jak dochodzi do sformułowania intuicyjnego sądu jest kwestią czysto empiryczną i należącą do dziedziny psychologii. W rzeczy samej, w ostatnich kilku dekadach na jej gruncie – zwłaszcza zaś w nurcie poznawczym – zagadnienie to doczekało się szeroko zakrojonych eksploracji.

Równocześnie jednak filozofowie, choć w ostatnich latach także w sposób szczególny zainteresowani zagadnieniem intuicji, zwykli badaniom tym nie poświęcać zbyt wielkiej uwagi. Wydaje się to być błędem, przynajmniej z jednego zasadniczego powodu, który unaocznia się, gdy przyjrzymy się bliżej przedstawionemu przez Williamsona zarzutowi o nadmierną psychologizację świadectw w filozofii. Teza ta, przypomnijmy, sprowadza się do dylematu: albo uznamy, że filozofowie używają jako świadectw intuicji w pierwszym znaczeniu, co prowadzi do sceptycyzmu, albo też w drugim, przez co teza ta staje się trywialna, gdyż każde świadectwo w filozofii sprowadza się do pewnych sądów. Zaproponowane przeze mnie rozwiązanie głosi, że filozofowie polegają na intuicji jako *źródle* świadectw w filozofii. Tym samym, choć mówiąc o ewidencyjnym statusie intuicji na myśli mamy *sądy* jako świadectwa, to jednak istotna dla nas staje się etiologia tych sądów – źródło, z których wypływają, stanowiące ich *prima facie* uzasadnienie. By zrozumieć w jaki sposób sądy te zyskują uzasadnienie, niezbędne jest zatem zwrócenie się w kierunku tego źródła, a zatem

¹⁵³ W kontekście tym można też zapewne mówić np. o umysłowym *akcie*. Kwestia wyboru odpowiedniego słownictwa nie jest tu bez znaczenia, jednak nie chcąc wikłać się w dalsze problemy związane z analizą rozmaitych czynności poznawczych, nie dokonuję w tym miejscu rozstrzygnięcia terminologicznego. Ogólnie można też powiedzieć, że elementarna linia podziału biegnie tu – by użyć klasycznego rozróżnienia Kazimierza Twardowskiego – między *czynnościami* i *wytworami* umysłu (zob. Twardowski 2011a).

zrozumienie stanu czy działania mechanizmu procesu intuicji. Skoro zaś kwestie te mają charakter empiryczny, to niezbędne dla filozofa jest prześledzenie istniejącego stanu empirycznych badań w tym zakresie.

Psychologowie pokazują, że proces rozumowania intuicyjnego – formułowania intuicji – charakteryzuje się nagłością, bezpośredniością czy (względną) szybkością. Oznacza to, że intuicje nie są rezultatem deliberatywnego, wymagającego czasu, skupienia i uwagi procesu. Mechanizm odpowiedzialny za ich powstawanie jest ewolucyjnie jedną z najstarszych form przetwarzania informacji, stąd też jego skuteczność w bardzo wielu aspektach i okolicznościach jest nie do podważenia. Równocześnie jednak, w zadaniach wymagających uważnego i ścisłego myślenia czy wnioskowania logicznego bywa on często zawodny, skutkując wpadaniem w pułapki licznych błędów poznawczych. Co więcej, choć wiele spośród tych błędów może zostać poddane „kontrolom” refleksyjnego procesu myślowego, subiektywnie znacząco przeceniamy jego rzeczywisty wpływ. Badania sugerują raczej, że w istocie to intuicyjny typ myślenia odpowiedzialny jest za formułowanie wielu przekonań, co do których sądzimy raczej, że przyjęliśmy je na drodze racjonalnej argumentacji.

Łączy się z tym i taka okoliczność, że w przeciwieństwie do form otwartego wnioskowania czy rozumowania, procesy intuicyjne odbywają się nieświadomie, zaś dostęp mamy tylko do ich końcowego efektu – intuicji, która może zostać wyrażona w formie sądu. W tym sensie proces ten jest nieinferencyjny, jako że z pierwszoosobowej perspektywy nie wiemy jak przebiega, zaś dostęp mamy tylko do pojawiającego się spontanicznie efektu końcowego. Sformułowane tu, raczej pobieżnie, uwagi na temat psychologicznych ustaleń dotyczących intuicji nie stanowią po prostu jej definicji. Poszukując koncepcji intuicji na gruncie filozofii nie będziemy się bezkrytycznie na nich opierać, stanowić jednak będą istotny punkt odniesienia dalszej części wywodu.

4.4 Filozoficzna koncepcja intuicji

Dotychczasowe rozważania zawarte w niniejszym rozdziale prowadzą nas do przyjęcia następującego obrazu intuicji w filozofii. Twierdzenie, że filozofowie korzystają z intuicji jako świadectw w filozofii opiera się na dwuznacznym rozumieniu terminu „intuicja”. W zgodzie z

pierwszym, termin ten odnosi się do pewnego stanu bądź procesu mentalnego, który w przypadku filozofii występuje np. w momencie, w którym ktoś zapoznaje się z eksperymentem myślowym. Zgodnie z drugim, intuicja to po prostu propozycjonalna treść takiego stanu, która wyrażona zostaje w konkretnym sądzie, np. stanowiącym werdykt dotyczący eksperymentu myślowego („W przedstawionej w eksperymencie myślowym sytuacji S zachodzi/nie zachodzi X”). Chcąc uniknąć zarzutu o psychologizację świadectw oraz związanej z nim groźby sceptycyzmu, przyjąć należy, że rolę świadectwa w filozofii odgrywają określone sądy – istotna jest jednak ich etiologia, gdyż to właśnie powód, dla którego sąd jest przyjmowany, wskazuje na to, co uzasadnia jego akceptację. Dlatego też właściwiej jest powiedzieć, że intuicja stanowi źródło świadectw w filozofii, jako że będący *explicite* świadectwem sąd intuicyjny wypływa z intuicji jako stanu mentalnego. Badanie charakteru relacji procesu umysłowego i będącego jego rezultatem sądu jest w sposób wyraźny przynależne naukom empirycznym, takim jak psychologia poznawcza, kognitywistyka czy neuronauki – i w istocie w ich ramach odbywa się na ten temat ożywiona dyskusja. Przedmiotem filozoficznego zainteresowania jest natomiast charakter sądu intuicyjnego i jego rola w filozoficznej praktyce.

Kuszące na tym etapie rozważań byłoby po prostu przyjęcie semantycznego rozróżnienia intuicji i sądu intuicyjnego – to pierwsze oznaczałoby mentalny stan, stanowiący źródło świadectw, zaś drugie odnosiłoby się już do samych świadectw. W istocie, chcąc zaznaczyć różnicę między wspomnianymi rozumieniami intuicji będę w dalszej części korzystał niekiedy z tego rozróżnienia. Konsekwentny podział na dwa tego rodzaju odmienne terminy wydaje mi się jednak niemożliwy do przeprowadzenia, co związane jest z praktyką używania tego pojęcia w literaturze filozoficznej. We współczesnych dyskusjach metafizycznych poświęconych zagadnieniu intuicji panuje istny bałagan pojęciowy i często odmienne rozumienia intuicji dyskutowane są w sposób ekwiwokacyjny. Co istotniejsze, bardzo rzadko filozofowie rzeczywiście dokonują rozróżnienia sygnalizowanych tu dwóch sensów, stąd ich uwagi (jak chociażby większość teoretycznych rozważań zawartych w drugim rozdziale niniejszej pracy) odnoszą się zarówno do rozumienia intuicji jako stanu, jak i sądu. Równocześnie, charakterystyczne jest także nazywanie samych tylko sądów intuicjami, co często dostrzec można śledząc użycie terminu „intuicja” w liczbie pojedynczej i mnogiej – często filozofowie mówiąc o intuicjach w liczbie mnogiej odnoszą się po prostu do zbioru różnego rodzaju sądów intuicyjnych. Jakby zamieszania pojęciowego było mało, intuicja w liczbie pojedynczej bywa

odnoszona nie tylko do pewnego stanu (bądź też pojedynczego egzemplarza sądu intuicyjnego), ale również do intuicji rozumianej jako pewnego rodzaju władza, podobna zmysłom (charakterystyczny przykład stanowi tu chociażby Hales 2012). Wprowadzanie dalszych rozróżnień pojęciowych w tym zakresie spotęgowałoby zatem tylko chaos, stąd lepszym rozwiązaniem wydaje się używanie terminu zbiorczego „intuicja”, a czynienie rozróżnień tylko tam, gdzie jest to niezbędne.

Jak już wspomniałem, zainteresowani jesteśmy tym, co spośród innych sądów wyróżnia sąd intuicyjny – co sprawia, że jesteśmy gotowi uznać go za osobny rodzaj sądu, mający swe źródło w intuicji i cechujący się szczególną charakterystyką. Najistotniejszym i powtarzającym się wątkiem, na który uwaga w tym kontekście zwracana jest zarówno w literaturze psychologicznej poświęconej zagadnieniu intuicji, jak i w rozważaniach metafizycznych, jest szczególna bezpośredniość sądu intuicyjnego. Jak zauważa Carrie Jenkins (2014: 94), istnieją dwa zasadnicze sensy, w których przydaje się intuicyjnym sądom tę właściwość. W pierwszym, zwraca się uwagę na brak otwartego wnioskowania czy wyraźnego wyprowadzania sądu z przyjętych przesłanek (np. Nagel 2007) – sąd intuicyjny jest zatem bezpośredni w tym sensie, że w jego przyjęciu nie pośredniczy wnioskowanie *explicite*. Drugi dotyczy natomiast tego, że sądy tego rodzaju są uznawane za spontaniczne czy oczywiste (np. Levin 2007) – tutaj bezpośredniość rozumiana jest więc jako poczucie bezsprzecznej pewności co do prawdziwości czy akuratności sądu.

Główna różnica między tymi sensami jest – zdaniem Jenkins – taka, że podczas gdy bezpośredniość w drugim sensie jest przedmiotem badań fenomenologii, pierwszy sens odnosić może się tak do psychologii, jak i epistemologii (Jenkins 2014: 95). Bezpośredniość *qua* nieinferencyjność rozumieć jako zagadnienie psychologiczne można w ten sposób, że to w obrębie tej nauki prowadzić można badania dotyczące faktycznego przebiegu procesu poznawczego, prowadzącego do sformułowania sądu intuicyjnego. Jak widzieliśmy, rzeczywiście psychologowie problemem tym się zajmują, zaś interesująca nas konkluzja jest taka, że dla podmiotu proces dochodzenia do sądu nie odbywa się świadomie – nie występuje, inaczej mówiąc, jakakolwiek forma świadomego wnioskowania. Epistemologów interesuje natomiast w jaki sposób dany sąd jest uzasadniony, w szczególności zaś, czy jego uzasadnienie ma charakter inferencyjny.

Może się wydawać, że pytanie epistemologiczne pozostaje w tym kontekście niezależne od zagadnień fenomenologicznych, związanych z bezpośredniością sądu w drugim znaczeniu. Taki pogląd jest zresztą klasycznie przyjmowany w filozofii. Przykładowo, pisząc o roli intuicji w poznaniu Karl Popper zdaje się mieć na myśli właśnie tego rodzaju poczucie bezpośredniości jako oczywistości, kiedy stwierdza:

Każdego, kto «rozumie» jakąś ideę, punkt widzenia lub metodę matematyczną (...) w tym sensie, że «je poczuł», można uważać za kogoś, kto rozumie daną rzecz intuicyjnie, istnieje niezliczona liczba doświadczeń intelektualnych tego rodzaju. Ale z drugiej strony, te doświadczenia (...) nigdy nie mogą uprawomocnić jakiejś idei czy teorii, niezależnie od tego, czy czuje się intuicyjnie, że muszą być prawdziwe, czy też uważa się je za oczywiste. Takie intuicje nie mogą być nawet argumentem, chociaż mogą nas zachęcać do szukania argumentów. (Popper 2010: 29)

Podstawowa myśl jest tu zatem taka, że poczucie oczywistości danego sądu nie może, z epistemologicznego punktu widzenia, stanowić jego uzasadnienia. Precyzując powyższy fragment, Popper stwierdza w przypisie: „Fakt, że zdanie jest prawdziwe, może czasami pomóc wyjaśnić, dlaczego wydaje nam się oczywiste. (...) Natomiast odwrotność nie jest już taka jasna” (Popper 2010: 399, przypis 43). Zatem choć sąd prawdziwy może wydawać się oczywisty, to oczywistość sądu nie przesądza o jego prawdziwości. Jeśli więc pewne intuicje miałyby stanowić uzasadnienie prawdziwości danego filozoficznego twierdzenia, powód tego musiałby być inny, niż fenomenologiczne poczucie oczywistości.

Nieinferencyjność sądów intuicyjnych może jednak, jak sądzę, przynajmniej częściowo uwzględniać eksplanacyjnie związane z nimi aspekty fenomenologiczne. Stwierdzenie „sąd intuicyjny to sąd nieinferencyjny” rozumiem bowiem w ten sposób, że tego rodzaju sąd nie jest wprost wyprowadzony poprzez wnioskowanie. Innymi słowy, oznacza to, że sąd taki nie jest przyjmowany na podstawie otwartego rozumowania dedukcyjnego, niezależnie od tego, czy w istocie możliwe jest sformułowanie dedukcyjnego argumentu dla uzasadnienia *uprzednio* przyjętego już sądu. W szczególności zaś, argumentacja może przebiegać *abdukcyjnie*¹⁵⁴, jako wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia. Oczywiście czasami

¹⁵⁴ Ukutego przez Peirce'a terminu *abdukcja* używa się współcześnie głównie do analizy wzmiankowanych wnioskowań do najlepszego wyjaśnienia (Douven 2017), choć w istocie różni się to od znaczenia nadawanego

filozofowie formułują swoje argumenty w taki sposób, jak gdyby intuicyjny sąd przyjmowany nieinferencyjnie był w rzeczywistości wydedukowany z przyjętych przesłanek. Jak pokazywałem jednak w poprzednim rozdziale, często praktyka pokazuje, że w istocie argumenty dedukcyjne formułowane są *ex post*.

James Andow (2016a) argumentuje za stanowiskiem metafizycznym, w myśl którego w centrum praktyk i sposobów filozofowania stoi właśnie abdukcja – tworząc filozoficzną teorię pewnego X dysponujemy szeroką gamą świadectw (w tym zwłaszcza intuicjami) i poszukujemy takiej teorii, która najlepiej wyjaśni świadectwa, które mamy na rzecz X. Choć uwagi Andowa nie odnoszą się wprost do modelu argumentacyjnego w filozofii, w którym korzysta się z eksperymentów myślowych, a raczej mają dużo szerszy zakres i ogólniejsze ambicje opisu celów filozofii jako takiej, bronione tutaj wyjaśnienie praktyki filozoficznej, w którym sądy intuicyjne mają charakter nieinferencyjny i przyjmowane są w praktyce abdukcyjnej, bardzo dobrze się w te szersze ambicje wpisuje. Istotnie, jeśli filozofia jest z natury praktyką abdukcyjną, tym łatwiej zrozumieć, dlaczego taki charakter mają również formułowane w jej obszarze szczegółowe argumenty.

Powraca w tym miejscu jednak zagadnienie roli argumentów dedukcyjnych, które rzeczywiście niekiedy filozofowie wprost formułują, nierzadko z dużą pieczołowitością, w przypadku sądów dotyczących eksperymentów myślowych. Ostatecznie – ktoś mógłby zauważyć – dlaczego uznawać mamy, że sąd dotyczący eksperymentu myślowego przyjmowany jest nieinferencyjnie, skoro tekstualne świadectwo zdaje się potwierdzać raczej tezę, że wynika on wprost z przesłanek *explicite* sformułowanego argumentu i na tej podstawie jest akceptowany. Formułowanie argumentów dedukcyjnych nie jest jednak po prostu relacją z drogi dojścia w porządku poznania do przyjęcia danego przekonania, a raczej próbą jego uzasadnienia i przekonania do jego przyjęcia innych. Jednym ze sposobów przekonania innych, jak sugeruje Andow, jest formułowanie takich argumentów, które pozwolą zwrócić uwagę na istotne części składowe świadectw: „Rolą argumentów jest zwrócenie uwagi na konkretną część świadectw, w nadziei na przekonanie nieprzekonanych” (Andow 2016a: 364). Jeśli istotną częścią świadectw są sądy intuicyjne, przyjmowane nieinferencyjnie, chcą przekonać nieakceptującego ich filozofa do zmiany stanowiska trzeba skonstruować właśnie argument o

temu terminowi przez jego twórcę (zob. Mcauliffe 2015). Obszerna monografia dotycząca abdukcji dostępna jest również w języku polskim (Urbański 2009).

charakterze dedukcyjnym. Częścią standardowej praktyki filozoficznej jest to – jak zauważa Berit Brogaard (2014) – że filozofowie przyjmują pewne sądy niebędące znikąd wywnioskowane i zakładają, że inni nie będą wobec nich oponować. Jej zdaniem rozpowszechnienie w filozofii praktyki forsowania tego rodzaju sądów najlepiej wskazuje na fakt, że filozofowie opierają się na intuicjach. Jak sądzę jest równocześnie i tak, że gdy dany sąd nie jest powszechnie podzielany, również częścią praktyki jest konstruowanie na jego poparcie argumentów.

Jeśli funkcją argumentów jest perswadowanie zmiany przyjętego przekonania, to argument jako taki sensowny jest wyłącznie wówczas, gdy faktycznie jest w stanie kogoś do takiej zmiany skłonić. Pociąga to za sobą taką możliwość, że ktoś nieinferencyjnie przyjmuje pewien sąd p , jednak w obliczu argumentów nabiera przekonania, że $\neg p$. Dana intuicja zostaje w takim przypadku odłożona na bok i nie odgrywa dalej roli ewidencyjnej. Możemy zatem w przypadku sądów intuicyjnych mówić o własności bycia świadectwem w filozofii jako o własności dyspozycyjnej. Klasyczna analiza tego typu własności pochodzi od Gilberta Ryle'a:

Posiadać własność dyspozycyjną, to nie znaczy znajdować się w określonym stanie lub podlegać określonym zmianom; to znaczy nadawać się do tego, by znaleźć się w owym stanie czy zmienić się w określony sposób, gdy zostaną zrealizowane określone warunki.
(Ryle 1970: 89)

Sądy intuicyjne są zatem traktowane jako świadectwo w filozofii, o ile nie znajdą się skądinąd wystarczające racje, by dany sąd odrzucić. W takiej sytuacji, choć ktoś nadal może mieć skłonność do przyjęcia danego, nieinferencyjnie przyjętego sądu p , w istocie przyjmuje $\neg p$ w obliczu argumentów inferencyjnych. Używając metaforyki Davida Armstronga można więc powiedzieć, że w tym przypadku przekonanie, że p „trzyma się w szachu” przez silniejsze przekonanie, że $\neg p$ (por. Armstrong 1982: 308).

W skrócie zatem, za sądy intuicyjne odgrywające w filozofii rolę świadectw uznaję takie, które przyjmowane są nieinferencyjnie, lecz które gotowi jesteśmy porzucić w obliczu inferencyjnych argumentów pewnego rodzaju. To, od czego zależy perswazyjna skuteczność argumentów jest osobnym, niezwykle szerokim i z pewnością również do pewnego stopnia powiązaniem z badaniami psychologicznymi zagadnieniem, które w niniejszej rozprawie nie będzie bliżej podejmowane. Takie ogólne epistemologiczne ramy rozumienia intuicji jako

świadczenia pozwalają jednak wyjaśnić również wcześniej zasygnalizowaną kwestię fenomenologicznego sensu bezpośredniości. Jeśli mamy dyspozycję do przyjmowania pewnych sądów nieinferencyjnie, która przewyższona może być dopiero przez zapoznanie się z argumentem, to wyjaśniać może to, dlaczego sądy te wydawać mogą się oczywiste czy w uderzający sposób prawdziwe. Z epistemologicznego punktu widzenia ważne jest jednak to, do jakiego stopnia przyjęcie nieinferencyjnego sądu jako świadectwa jest uzasadnione. Zanim jednak kwestia ta będzie mogła być poruszona, pokrótce odpowiedzieć należy na obiekcje związane z charakteryzowaniem sądu intuicyjnego jako nieinferencyjnego.

4.4.1 Intuicja jako inferencja

Jak wynika z dotychczasowych rozważań w niniejszym rozdziale, dla proponowanego przeze mnie wyjaśnienia ewidencyjnej roli intuicji w filozofii kluczowym jest przyjęcie nieinferencyjnego charakteru sądów intuicyjnych. Założenie to często jest *implicite* przez teoretyków przyjmowane, a bywa też i wyrażane wprost. Rzadko z kolei spotkać można się z otwartą próbą argumentacji przeciwko tezie o nieinferencyjnym charakterze sądów intuicyjnych. Zważywszy jednak na istotność tego zagadnienia, niezbędne jest odparcie kilku możliwych zastrzeżeń odnośnie do tej kluczowej dla niniejszych rozważań tezy.

Jeden z kontrargumentów dotyczyć może kwestii, o której wspomniano już zarówno przy okazji omawiania psychologicznego podłoża procesu intuicji, jak i natury filozoficznego sądu intuicyjnego:

W wielu przypadkach bardzo ciężko będzie określić czy sąd jest nieinferencyjny, jeśli przyznamy, że mogą istnieć nieświadome, ukryte czy nawet niezauważone inferencje. Domyślne przekonania [background beliefs] danej osoby mogą wpływać na jej nawet pozornie pierwotną i bezpośrednią reakcję na pytanie dotyczące danej sytuacji. Sąd zatem może wydawać się całkowicie nieinferencyjny, a mimo to zależeć od takich nieświadomych bądź niezauważalnych inferencji. (van Roojen 2014: 161)

Zarzut ten sprowadza się więc do tego, że nie sposób pierwszoosobowo orzec czy rzeczywiście dany sąd ma charakter nieinferencyjny, gdyż opierać zawsze może się na inferencjach ukrytych czy nieświadomych. Odpowiedź na ten argument jest dość trywialna – w interesujących nas

kontekstach chodzi nam po prostu o niewystępowanie świadomego wnioskowania. Mówiąc o intuicjach mamy na myśli takiego rodzaju nieinferencyjność, którą za Davidem Chalmerssem nazwać możemy „szeroko pojętym uzasadnieniem nieinferencyjnym” (Chalmers 2014: 536-537) – chodzi o tego rodzaju uzasadnienie przyjęcia sądu, które nie opiera się na świadomym wnioskowaniu, percepcji, pamięci, introspekcji itp. Kwestia tego, czy istotnie za przyjęcie danego sądu odpowiedzialna jest pewnego rodzaju ukryta forma inferencji, z epistemologicznego punktu widzenia jest drugorzędna. Istotne jest, że przyjmując taki sąd nie mamy dla niego „gotowego” uzasadnienia inferencyjnego.

Podobny w pewnym stopniu do przedstawionego powyżej jest pierwszy z czterech kontrargumentów przeciw nieinferencyjnemu obrazowi sądu intuicyjnego, które w niedawnym artykule wysunęła Magdalena Balcerak Jackson (2018). Jako że tekst ten jest bodaj pierwszą próbą kompleksowego wystąpienia przeciwko tezie o nieinferencyjnym charakterze filozoficznych intuicji, przyjrzyjmy się po kolei każdemu ze sformułowanych przez nią argumentów.

Pierwszy argument określony jest mianem argumentu z uzasadnialności i odwołuje się do dysanalogii między percepcją a intuicją. Jak wielokrotnie w tej pracy było już wspomniane, teoretycy intuicji często posługują się analogią między intuicją a percepcją. Jednym z elementów stanowiących o ich rzekomym podobieństwie, na które zwraca się uwagę, jest właśnie bezpośredniość – sąd postrzeżeniowy jest tu paradygmatycznym przykładem sądu nieinferencyjnego. Jednocześnie, zdaniem Balcerak Jackson, występuje wyraźna asymetria między sądem postrzeżeniowym a intuicyjnym – choć oba stanowić mogą rację na rzecz pewnych dalszych twierdzeń, w przypadku tego pierwszego nie pytamy o jego uzasadnienie, zaś pytanie takie najzupełniej zasadne jest w drugim wypadku. W filozofii, by uznać np. daną intuicję na temat eksperymentu myślowego za rację na rzecz pewnego dalszego twierdzenia, nie można wyłącznie stwierdzić: „Po prostu mam taką intuicję”, lecz konieczne jest dostarczenie pewnego inferencyjnego uzasadnienia. Asymetria ta świadczyć ma zatem o tym, że sądy intuicyjne mają w istocie charakter inferencyjny, inaczej niż sądy postrzeżeniowe.

Główna oś odpowiedzi na ten argument wyłania się od razu z dotychczasowych rozważań w tym i poprzednim rozdziale. Kwestię uzasadnienia, na jakie powołujemy się, by wykazać, że utrzymywany przez nas sąd w istocie *jest* uzasadniony (jak i w innych celach, zwłaszcza perswazyjnych), odróżnić należy od tego, co istotnie w porządku przyjęcia danego sądu czyni

go uzasadnionym. W omawianym tu kontekście ważne jest to, że dany sąd intuicyjny przyjmowany jest nieinferencyjnie, bez względu na to, czy istotnie można sformułować dla niego później uzasadnienie inferencyjne. Uzasadnienie takie pełni zdaniem Balcerak Jackson jeszcze jedną funkcję, dając innym „rację do tego, by mieć taką samą intuicję na temat hipotetycznej sytuacji” (Balcerak Jackson 2018: 14) – jeśli bowiem mamy intuicję odmienną i nie znajdujemy dla niej żadnego inferencyjnego uzasadnienia (tzn. innego, niż odnoszącego się do samego faktu posiadania tej intuicji), to nie jest racjonalne w dalszym ciągu ją utrzymywać. Balcerak Jackson zdaje się tu jednak pomijać dyspozycyjny charakter sądów intuicyjnych i zrównuje je po prostu z przekonaniami. Intuicja jest fallibilna, stąd nie zawsze racjonalne jest akceptowanie sądu intuicyjnego, zwłaszcza w obliczu przekonujących argumentów. Jednak choć akceptacja danego przekonania jest do pewnego stopnia kwestią racjonalnej decyzji, to intuicje nie są już w tym sensie „plastyczne”¹⁵⁵ – możemy wciąż mieć inklinację do zaakceptowania danego sądu intuicyjnego, nawet jeśli nie robimy tego w obliczu (epistemicznie) przeważających racji. Wreszcie argument ten można podważyć też kwestionując samo założenie o dysanalizii. Wydaje się, że w sytuacjach potocznych wiele sądów intuicyjnych nie domaga się dodatkowego uzasadnienia w takim samym stopniu, co sądy percepcyjne. Równocześnie, tak jak filozofowie przyjmują znacznie wyższe standardy epistemiczne, wymagające dodatkowego inferencyjnego wyjaśnienia sądów intuicyjnych, tak też i zajmujący się percepcją naukowcy nie poprzestają na przyjęciu nieinferencyjnego charakteru postrzeżeń, a szukają wyjaśnienia dla mechanizmów odpowiedzialnych za ich powstawanie.

W drugim argumencie Balcerak Jackson zwraca uwagę, że w niektórych eksperymentach myślowych¹⁵⁶ intuicyjna odpowiedź zależna jest od założeń, które nie są obecne w samym opisie eksperymentu myślowego. Argument z zewnętrznych racji, jak go określa, głosi więc, że skoro pewne zewnętrzne wobec samego opisu przekonania mają wpływ na intuicyjny sąd, to najłatwiej fakt ten wyjaśnić tym, że intuicja ma charakter wnioskowania. W szczególności, nasze intuicje opierają się w takich przypadkach na pewnych przyjętych zasadach o ogólnym charakterze, które nie są formułowane wprost, ale z których sąd intuicyjny wypływa. Wydaje się zatem, że Balcerak Jackson przyjmuje wprawdzie, że intuicje zależą inferencyjnie od tego

¹⁵⁵ Więcej w kwestii zagadnienia nieplastyczności intuicji zob. Mazurek 2019.

¹⁵⁶ Jako przykłady Balcerak Jackson podaje eksperymenty myślowe dotyczące Bliźniaczej Ziemi (Putnam 1998c) oraz rozszczepienia mózgu (Parfit 2012).

rodzaju zewnętrznych racji, co prowadzi ją do wniosku, że sądy intuicyjne mają charakter inferencyjny. Rozumowanie takie nosi oczywiste znamiona błędu *petitio principii*, jako że chcąc wykazać inferencyjność sądu intuicyjnego zakłada się ją już w przesłankach. Argumentu tego można bronić przed takim zarzutem stwierdzając, że wskazuje on po prostu na pewnego rodzaju ukrytą inferencję w procesie formułowania sądu, której podmiot go formułujący nie jest świadomy. Takie wnioskowanie *implicite* brałoby za przesłanki zarówno elementy opisu eksperymentu myślowego, jak i ogólne zasady, nieobecne w opisie, zaś we wniosku wydawałoby intuicyjny sąd. Dlaczego jednak istnienie tego rodzaju nieświadomych inferencji nie jest problematyczne dla bronionej tu tezy pokazywałem już uprzednio.

Trzeci z argumentów, z warunków ogólności, akcentuje pewnego rodzaju strukturalne podobieństwo między typowymi przykładami inferencji a eksperymentem myślowym. Jednym z racjonalnych warunków stawianych różnym formom wnioskowań jest warunek ogólności, głoszący, iż te same zasady ogólne stosują się do różnych konkretnych przypadków. Jeśli wiem, że po poniedziałku następuje wtorek oraz że wczoraj był poniedziałek, to mogę wywnioskować, że dziś jest wtorek. Jeśli wiem, że dwukrotność każdej liczby naturalnej jest liczbą parzystą oraz mnożę dowolną liczbę razy dwa, to mogę wywnioskować, że wynik tego mnożenia będzie liczbą parzystą. Chcąc uzasadnić poprawność tego rodzaju strukturalnie podobnych inferencji odwołać możemy się do pewnego wspólnego im warunku ogólnego, w tym przypadku reguły *modus ponens*. Jak uważa Balcerak Jackson, to samo powiedzieć możemy na temat intuicji dotyczących eksperymentów myślowych – strukturalnie podobne eksperymenty myślowe (np. różne warianty eksperymentu myślowego Gettier'a) pociągają za sobą te same intuicje. Model inferencyjny lepiej wyjaśnia ten fakt ze względu na strukturalne podobieństwo do warunków ogólności typowych przykładów inferencji. Argument ten nie wydaje się mieć zbyt dużej mocy, zważywszy na fakt, że bazuje on na tylko bardzo ogólnikowo zarysowanym podobieństwie, w żaden sposób nie wyjaśniając konkretnie dlaczego ten akurat paralelizm przesądza o inferencyjnym charakterze sądu intuicyjnego. Co więcej, opiera się on na niepopartym świadectwami założeniu, że strukturalnie podobne eksperymenty myślowe rzeczywiście pociągają takie same intuicje. Tymczasem istnieją rozliczne badania filozofów eksperymentalnych pokazujące, że założenie to zdaje się być na wyrost. Przypomnijmy chociażby przedstawione w poprzednim rozdziale słynne badanie Joshua Knobe'a (2003), w którym dwa strukturalnie identyczne eksperymenty myślowe wywołały radykalnie odmienne

intuicje dotyczące przypisania intencjonalności, w zależności od spodziewanego efektu podjętego działania. Choć wprost kwestia ta nie zostaje przez Balcerak Jackson podjęta, wydaje się, że jest ona świadoma tego problemu zwracając uwagę, że założenie to dotyczy raczej norm odnoszących się do epistemicznie racjonalnego podmiotu, niż opisu rzeczywiście formułowanych sądów:

Normatywny poziom tej ogólności jest kluczowy, ponieważ wskazuje on na fakt, że powinna ona być wyjaśniana w raczej epistemicznych, niż czysto psychologicznych terminach. Nie chodzi jedynie o to, że [różne] podmioty mają tendencję do udzielania analogicznych odpowiedzi na szereg przypadków, lecz że racjonalnie powinni to zrobić.
(Balcerak Jackson 2018: 20)

Choć więc we fragmencie tym ukryte jest ciche założenie o *faktycznej* zgodności intuicyjnych odpowiedzi na strukturalnie podobne eksperymenty myślowe, to ewentualne empiryczne wykazanie przypadków rzeczywistej niezgodności odparte może być odwołaniem do poziomu normatywnego. Znow jednak – jeśli zakładamy, że dany sąd intuicyjny przyjęty może zostać ze względu na wnioskowanie o racjonalności norm, to tym samym popełniamy *petitio principii*, przesądzając już w punkcie wyjścia o inferencyjnym charakterze intuicji. Ponadto, również i tutaj autorka zdaje się zrównywać intuicje z przekonaniami, w kontrowersyjny sposób przesądzając, że są one podobnie „plastyczne” na wolicjonalne ich przyjęcie.

Ostatni wreszcie argument nosi nazwę argumentu ze struktury eksperymentów myślowych. Jak zauważa w nim Balcerak Jackson, standardowo wyróżnić możemy dwa etapy eksperymentu myślowego: mentalną reprezentację opisu scenariusza oraz następującą po niej reakcję, której „treścią jest odpowiedź na postawione pytanie, sformułowana poprzez odniesie się [*attending to*] do naszej mentalnej reprezentacji scenariusza” (Balcerak Jackson 2018: 20). W przejściu od reprezentacji do odpowiedzi występuje jednak zdaniem filozofki pewnego rodzaju luka treściowa – eksperyment myślowy nie pyta bowiem zazwyczaj wprost o „testowaną” właściwość czy cechę. Przykładowo, w licznych wersjach przykładów Gettier’a nie są wspomniane pojęcia wiedzy czy uzasadnienia, a jednak sąd intuicyjny odnosi się do nich. Najlepszym wytłumaczeniem tego – zdaniem Balcerak Jackson – jest zatem przyjęcie, że to inferencja odpowiada za wypełnienie tej luki. Odpowiadając na ten argument rozróżnić należy między dwoma rodzajami sytuacji, w których używa się eksperymentów myślowych. W pierwszym z nich, typowym dla tekstów filozoficznych, eksperyment myślowy prezentowany

jest w odpowiednim kontekście, w ramach którego jasne jest, do czego dany eksperyment myślowy się odnosi, a analizowana własność jest domyślnie częścią reprezentacji opisu danego scenariusza. W przypadku, gdy eksperyment myślowy tego rodzaju kontekstu jest pozbawiony i prezentowany jest w izolacji od reszty tekstu (jak często ma to miejsce w badaniach x-phi), spodziewać należy się, że odpowiedź indagowanego podmiotu nie będzie wykraczała poza odnoszące się do treści scenariusza pytanie. Przykładowo, w przypadku eksperymentu myślowego Gettier'a osoba intuicyjnie odpowiedzieć może przecząco na pytanie, czy bohater historyjki posiada wiedzę, lecz kolejny sąd, że prawdziwe i uzasadnione przekonanie nie wystarcza dla posiadania wiedzy, może dopiero wynikać z tego intuicyjnego sądu. Taki zresztą ma sens stwierdzenie, że sąd intuicyjny odgrywa rolę świadectwa w filozofii – dopiero na jego podstawie formułować możemy dalszy sąd orzekający o interesującym nas fenomenie.

Podsumowując, żaden z prezentowanych przez Balcerak Jackson argumentów nie wydaje się w znaczący sposób podważać tezy, że sądy intuicyjne rozumieć można jako dyspozycyjne sądy nieinferencyjne. W prezentowanych przez nią argumentach pobrzmiewają echa dwóch zagadnień, do których odnosiłem się już wcześniej: kwestii inferencji ukrytych czy nieświadomych oraz inferencyjnego uzasadnienia. Jeśli przyjmiemy, że możliwe jest by inferencja zachodziła na elementarnym poziomie kognitywnym, ale nie odgrywała żadnej roli na świadomym poziomie epistemicznym oraz odróżnimy wyraźnie dwa sensy uzasadnienia w filozofii, jasne staje się, dlaczego tego typu argumenty nie są skuteczne.

Kończąc rozważania dotyczące (nie)inferencyjności intuicji zaznaczmy jeszcze celem uniknięcia nieporozumienia jedną kwestię. Powyższe uwagi nie odnoszą się wprost do przynajmniej dwóch sensów, w których możemy mówić o związkach inferencji z intuicją. Po pierwsze, mowa jest czasami o intuicjach inferencyjnych jako „wyrażających poczucie zasadności, które towarzyszy logicznym operacjom” (Fischbein 2002: 72). Po drugie, w podobnym kontekście mowa też bywa o intuicji jako elementarnym uzasadnieniu poprawności samej procedury inferencji czy rozumowań dedukcyjnych w ogóle (Dogramaci 2013). Kwestie dotyczące tego rodzaju epistemicznej roli intuicji w logice wykraczają poza niniejsze rozważania. Zauważmy tylko, że i tutaj *prima facie* zasadne zdaje się rozumieć intuicję jako nieinferencyjną – w przeciwnym bowiem razie intuicyjne uzasadnienie dla inferencji opierałoby się na błędnym kole.

4.5 Heterogeniczność intuicji

W rozdziale niniejszym przedstawiłem i argumentowałem za określonym poglądem na naturę intuicji jako świadectwa w filozofii. Zgodnie z nim świadectwem w filozofii są intuicje w sensie sądów intuicyjnych, których źródłem z kolei są intuicje rozumiane jako stany lub procesy, będące przedmiotem empirycznych badań, zwłaszcza w obrębie psychologii poznawczej. W kolejnym rozdziale przyjrę się bliżej roli, jaką w filozofii odgrywa tak rozumiana intuicja. Wcześniej jednak warto poświęcić jeszcze kilka słów jednej kwestii dotyczącej bieżących dociekań.

Jak wskazywałem w poprzednim rozdziale, debaty dotyczące epistemicznego statusu intuicji w filozofii często formułowane są w kategoriach ich wiarygodności. Jeśli intuicja ma mieć rolę świadectwa w filozofii, musi być źródłem epistemicznie wiarygodnym, przynajmniej do dostępnego naszej kontroli stopnia¹⁵⁷. Jeśli zatem zgodnie bronioną tezę intuicje – rozumiane jako psychologiczny stan lub proces – są źródłem świadectw, którymi są z kolei intuicyjne sądy, to status epistemiczny tego rodzaju sądów w filozoficznych teoriach będzie, ogólnie ujmując, zależny od oceny wiarygodności ich źródła. Ocena ta zaś, jak wskazywałem, zależna jest ostatecznie od empirycznych badań, głównie z zakresu psychologii. Z metafilozoficznego punktu widzenia istotne jest natomiast, czy różnego typu sądy intuicyjne mają wspólne źródło i czy zatem możemy oceniać wiarygodność intuicji *en bloc*.

Biorąc pod uwagę liberalne kryteria uznania danego sądu za intuicyjny, jakie przyjąłem w tym rozdziale, hipoteza o jednym wspólnym typie procesu umysłowego, będącego podłożem wszelkich różnorodnych sądów intuicyjnych, wydaje się być nieprzekonująca. Z drugiej strony, przyjęcie właśnie takich liberalnych kryteriów pozwala uniknąć szeregu trudności związanych z koncepcjami „szerokimi” (postulującymi więcej warunków bycia intuicją), o których mowa była w rozdziale drugim. Ponadto, podejście takie znacznie ułatwia nadanie sensu toczącej się metafilozoficznej debacie dotyczącej intuicji, unifikując rozmaite, bardziej szczegółowe i wymagające koncepcje. Rodzi to zatem pewnego rodzaju dylemat, dotyczący tego jak należy właściwie ujmować kwestię natury intuicji w filozofii.

¹⁵⁷ Jak jest np. w przypadku wzroku – patrz podrozdział 3.1.

Rozwiązanie tego dylematu zostało, jak sądzę, zaproponowane przez Jennifer Nado (2014) w sformułowanej przez nią tezie o heterogeniczności intuicji. Zdaniem amerykańskiej filozofki powszechnie przyjętą praktyką metafizyczną jest zakładanie, że intuicja oznacza jedną, spójną i monolityczną kategorię:

Chociaż krytyki i obrony intuicji, które pojawiły się przez mniej więcej ostatnie piętnaście lat są dość zróżnicowane, istnieje ogólna (...) tendencja do pisania tak, jakby sądy intuicyjne przywoływane przez filozofów były ściśle z sobą powiązane, co miałyby być konsekwencją wiarygodności, lub jej braku, pewnej jednolitej zdolności mentalnej, zwanej «intuicją». Tendencja ta jest podzielana nawet przez filozofów, których spojrzenie na naturę tej zdolności jest dosyć zróżnicowane. (Nado 2014: 16)

Pomimo swojej metafizycznej popularności, taki „monolityczny” obraz intuicji jest jednak zdaniem Nado błędny. Opierając się na licznych świadectwach empirycznych, w przekonujący sposób wykazuje ona, że zupełnie odmienne mechanizmy poznawcze stoją za formułowaniem sądów w dziedzinie matematyki, logiki czy etyki. Stąd też i intuicje dotyczące zagadnień będących częścią tych dziedzin powinny być w znaczący sposób odróżnione od intuicji klasyfikacyjnych czy aplikacyjnych, formułowanych w odpowiedzi na eksperymenty myślowe, jak też ich wartość epistemiczna (czy po prostu szeroko pojęta wiarygodność) oceniana powinna być osobno.

W podobny sposób argumentuje Alvin Goldman (2007): choć różne typy intuicji (np. matematyczne, logiczne, aplikacyjne czy nawet intuicje w potocznym sensie „przecucia” czegoś) może spajać pewnego rodzaju podobna fenomenologia, to jednak z psychologicznego punktu widzenia za ich powstanie odpowiadają zupełnie różne mechanizmy. W konsekwencji, różna jest także ich wartość epistemiczna. Być może teza o heterogeniczności intuicji powinna być jednak posunięta jeszcze dalej, pozwalając na osobne traktowanie poszczególnych egzemplarzy intuicji wewnątrz danej kategorii. Korzystając z różnorodnych dostępnych danych psychologicznych Helen De Cruz przykładowo stwierdza, że odmienne mechanizmy odpowiadają za formułowanie intuicji dotyczących wiedzy, inne zaś za intuicje odnoszące się do kwestii modalnych¹⁵⁸, będących w centrum zainteresowania metafizyki. Tego rodzaju przykłady prowadzą ją do ogólniejszego wniosku:

¹⁵⁸ Zob. też Mizrahi 2014.

Jeśli prawdą jest, że odmienne psychologiczne procesy leżą u podstaw [jednego] rodzaju intuicji w filozofii, spodziewać możemy się, że [intuicje] nie są prawomocne lub nieprawomocne w sposób powszechny. Ich wartość ewidencyjna powinna być raczej oceniana przypadek po przypadku. (De Cruz 2015: 238-239)

Innymi słowy, nawet jeśli będziemy przekonani, że intuicje pewnego rodzaju wolne są np. od wpływu nieistotnych czynników zewnętrznych i nie prowadzą do popełniania błędów poznawczych, nie oznacza to, że podobnie zaufać możemy intuicjom dotyczącym pokrewnej, lecz innej dziedziny – i *vice versa*, wniosku o epistemicznej niewiarygodności jednego rodzaju intuicji nie można w sposób automatyczny rozciągać na intuicje innego rodzaju.

Wydaje się zatem, że najlepszym wyjściem jest zachowanie swego rodzaju metodologicznej ostrożności. Oznacza to, że świadectwa których źródłem jest intuicja, poddawane powinny być odpowiedniej kontroli, w której wiarygodność konkretnych typów intuicji oceniana jest wszelkimi dostępnymi środkami. Jednocześnie ścisły monitoring poszczególnych rodzajów intuicji pozwala „unikać pewnych intuicji i akceptować inne – oddzielić dziecko od kąpielii” (Andow 2016b: 115). Narzędzia tego typu kontroli mogą mieć różnoraki charakter. Filozofowie mogą korzystać z empirycznych badań psychologicznych, w obrębie których zidentyfikowano liczne przykłady błędów poznawczych popełnianych również w procesach myślowych, charakterystycznych dla filozofii. Jak wskazuje Brian Talbot (2009), tego rodzaju wiedza z zakresu psychologii może w znaczący sposób poprawić praktyki filozoficzne, w których korzysta się z intuicji w roli świadectw – równocześnie jednak, często filozofowie mają tendencję do konsekwentnego ignorowania tego typu danych. Innym istotnym źródłem empirycznych danych dotyczących wiarygodności intuicji są badania z zakresu filozofii eksperymentalnej. Nawet jeśli ktoś nie zgadza się z negatywnym programem x-phi i formułowaną przez niektórych eksperymentalistów tezą o konieczności zupełnego porzucenia praktyki polegania na intuicjach w filozofii, badania te wciąż mogą powiedzieć nam bardzo wiele o poszczególnych intuicjach, wywoływanych przez konkretne typy eksperymentów myślowych. Wreszcie i sama „fotelowa” analiza filozoficzna może być w tym względzie przydatna, rozstrzygając np. w kwestii spójności logicznej danego zbioru świadectw na rzecz analizowanego problemu filozoficznego.

5. Intuicje jako świadectwa na rzecz pojęć

Rozważania dotyczące natury i charakterystyki intuicji stanowią tylko część istotnych kwestii dotyczących zagadnienia intuicji w filozofii. Niezależnie od tego w jaki sposób ujmemy sam charakter interesującego nas tu fenomenu, jeśli tylko przyjmemy, że intuicja odgrywa w filozofii rolę świadectwa, otwartym pozostaje pytanie, na rzecz czego ostatecznie ma być świadectwem. Najogólniejsza odpowiedź, która zakładana była i w toku niniejszej rozprawy, głosi po prostu, że intuicja w filozofii odgrywa rolę świadectwa na rzecz danej filozoficznej teorii bądź tezy. Czas jednak przyjrzeć się temu zagadnieniu nieco bliżej. Odpowiedź ta ma bowiem wysoce ogólny charakter i nie wskazuje wprost jakiego rodzaju teorii mamy na myśli – świadectwem teorii czego ma ostatecznie być intuicja. Innymi słowy, zając musimy się pytaniem o to, co jest rzeczywistym celem filozoficznych analiz, w których intuicja odgrywa istotną rolę epistemiczną.

Pytanie to w istocie odnosi się do dużo szerszego i ogólniejszego zagadnienia metafizycznego, dotyczącego kwestii przedmiotu filozofii. Problem tego, co w istocie jest przedmiotem badań w filozofii jest w pewnym sensie nierozzerwalnie związany z samą dyscypliną, stanowiąc trzon rozważań poświęconych tożsamości i autoidentyfikacji filozofii. Próby jego rozwiązania podejmowano w dziejach historii filozofii bez liku, a poniższe rozważania nie stanowią dalszej próby znalezienia odpowiedzi na to ogólniejsze pytanie. W istocie, z samej tylko racji jego złożoności i wielowątkowości cel ten znacząco wykraczałby poza rozmiary i ambicje niniejszej pracy. W rozdziale tym zamierzam raczej nakreślić pewne ogólne ramy, w których możliwe jest podjęcie kwestii dotyczącej tego co jest przedmiotem tych spośród filozoficznych analiz, dla których intuicje stanowią świadectwa.

Próby szczegółowych odpowiedzi na to pytanie formułowane mogą być na najróżniejsze sposoby. Najogólniej możemy jednak przyjąć, że dają się one zaliczyć do jednej z dwóch grup, w których odróżniamy formułowane wewnątrz filozofii – używając sformułowań zaproponowanych przez Alvina Goldmana i Joela Pusta (1998) – projekty mentalistyczne i ekstramentalistyczne. Metaforycznie, ale też i najbardziej zwięźle, można powiedzieć, że wedle projektów mentalistycznych intuicje dostarczają nam świadectw dotyczących tego, co występuje w naszym umyśle, zaś wedle ekstramentalistycznych intuicje stanowią świadectwo

odnoszące się do rzeczywistości pozaumysłowej. W szczególności więc do stanowisk ekstramentalistycznych zaliczymy takie, które twierdzić będą, że intuicja stanowi bezpośrednie źródło świadectw dotyczących relacji, cech czy samych przedmiotów – bez względu na to, jak reprezentowane są one w poszczególnych umysłach. Trzymając się tej metaforyki, w interpretacji mentalistycznej intuicje stanowią świadectwa na rzecz reprezentacji umysłowych, tego jak same przedmioty świata zewnętrznego przedstawiają się w naszych umysłach. Innymi słowy, mentalizm zakłada, że intuicje są w filozofii świadectwem na rzecz pojęć¹⁵⁹.

Analiza pojęciowa w istocie stanowi rdzeń filozofii analitycznej, stąd nie dziwi, że właśnie w pojęciach filozofowie tego nurtu upatrują swój główny przedmiot zainteresowania. Tendencję tę widać wyraźnie wśród klasyków dwudziestowiecznej filozofii analitycznej¹⁶⁰. Przykładowo, Arthur Pap w artykule poświęconym zagadnieniu charakteru filozofii analitycznej chociaż stwierdza, że „Słowo «filozofia» jest bardzo wieloznaczne. Dlatego dogmatyczne twierdzenie «filozofia jest analizą pojęć» nie byłoby semantycznie bardzo pouczające”, to jednak: „Według koncepcji wyznawanej przez zwolenników filozofii analitycznej przedmiotem badań filozofii są pojęcia (...)” (Pap 1958: 244, 239). Trudno nie zgodzić się zatem z historiograficznymi uwagami Stephena Sticha i Kevina Tobii, kiedy stwierdzają oni, że w dwudziestowiecznej filozofii analitycznej „niektórzy filozofowie, pod wpływem pozytywizmu logicznego i «filozofii języka potocznego» utrzymywali, że [analiza pojęć] jest jedynym zadaniem filozofii” (Stich i Tobia 2016: 11). Swoistego „ducha epoki” w tym zakresie oddać można również w sposób anegdotyczny, jak czyni to choćby Charles Pigden, kiedy przytacza historię jak to

(...) w Oksfordzie, w najlepszym okresie filozofii języka potocznego, gdy analiza pojęciowa była ostatnim krzykiem mody (...) mój (...) promotor, H.J. McCloskey, był w stanie opublikować swój artykuł «Natura obowiązku moralnego» [The Nature of Moral Obligation] dzięki zmianie jego tytułu na «Pojęcie obowiązku moralnego» [The Concept

¹⁵⁹ Ściśle rzecz biorąc można by powiedzieć, że zgodnie z mentalizmem intuicje są świadectwem ogólnie na rzecz przedstawień – rozumianych tak jak charakteryzował je Kazimierz Twardowski, czyli jako szerszą kategorię obejmującą też np. wyobrażenia (zob. Twardowski 2011b). W praktyce przyjmuje się jednak po prostu, że w kontekście tym mowa jest wyłącznie o pojęciach.

¹⁶⁰ Zob. również rozdział 1.1 w kwestii metafizycznych uwag Moore’a w tym zakresie.

of Moral Obligation], zmianie której był raczej przeciwny¹⁶¹, jako że jego zdaniem obowiązek moralny posiadał naturę niezależną od naszych pojęć. (Pigden 2009: 233)

Biorąc pod uwagę tę żywotną tradycję w obrębie filozofii analitycznej, trudno zatem być zaskoczonym faktem, że to najczęściej analiza pojęciowa wskazywana bywa jako ta, w obrębie której filozofowie korzystają z intuicji jako świadectw. Niemniej jednak, zdarzają się filozofowie otwarcie występujący przeciwko takiemu rozumieniu roli intuicji w filozofii. Charakterystycznego przykładu dostarcza tutaj Ernest Sosa, który w następujący sposób występuje przeciw przytoczonemu tu mentalistycznemu pogładowi na rolę intuicji w analizie pojęć:

Często twierdzi się, że filozofia analityczna odwołuje się do (...) intuicji w służbie «analizie pojęciowej». Jest to jednak głęboko wprowadzające w błąd. Użycie intuicji w filozofii nie powinno być powiązane wyłącznie z analizą pojęciową. Pomyślmy o kilku przedmiotach prominentnych debat: teorie utylitarystyczne versus deontologiczne w etyce (...) albo spór eksternalizm/internalizm w epistemologii; przywołać można wiele innych, podobnych w tym zakresie. Nie są to kontrowersje dotyczące analizy pojęciowej jakiegoś pojęcia. Co więcej, wydają się one dysputami dotyczącymi czegoś bardziej obiektywnego, niż tylko opis czy analiza naszych indywidualnych bądź współdzielonych pojęć (...). Jednakże są one poprawnie badane w terminach hipotetycznych przykładów i intuicji dotyczących tych przykładów. Odnośnie ich pytania dotyczą słuszności (...) czy uzasadnienia epistemicznego. Niektóre z tych pytań dotyczą zagadnień etycznych bądź epistemicznych, nie zaś tylko odpowiadającym im naszym pojęć. (Sosa 2007: 100)

Sformułowane tu zastrzeżenie wobec traktowania intuicji jako świadectwa *wyłącznie* na rzecz kwestii pojęciowych można zatem sformułować pokrótce tak, że niekiedy nasze filozoficzne badania dotyczą kwestii pozapojęciowych, czy szerzej ekstramentalistycznych, we wcześniej wyłożonym sensie. Skoro zatem intuicje są świadectwem na ich rzecz, a o tym, że rzekomo są zaświadczać ma wykorzystywanie eksperymentów myślowych w ich badaniu, to rola intuicji w filozofii nie ogranicza się wyłącznie do dostarczania świadectw w analizie pojęciowej. Chcąc

¹⁶¹ Warto nadmienić, że sam McCloskey nie wydawał się być przeciwny analizie pojęć jako takiej – w tytułach jego prac mowa jest np. o *pojęciu* przyczyny (1964) czy *pojęciowych* kwestiach dotyczących praw (1976).

ocenić poprawność tego argumentu, przyjrzyjmy się najpierw sposobowi, który do pewnego przynajmniej stopnia pozwala pogodzić stojące w pozornej sprzeczności oba stanowiska.

5.1 Plan Canberry

Słyszając o metodycznym wprost skupieniu się filozofów analitycznych na analizie pojęć, osoba niezaznajomiona dobrze z historią filozofii analitycznej popaść może w zdumienie. Dlaczego bowiem filozofowie mieliby tak dużą wagę przykładać do naszych pojęć, zamiast interesować się raczej tym, co istnieje od nich niezależnie – zewnętrznym wobec nas światem? Koncentracja filozofów na pojęciach, ktoś mógłby zauważyć, wydaje się prowadzić do subiektywizmu, jeśli zajmujemy się swoimi własnymi pojęciami, bądź redukcji filozofii do psychologii, jeśli przedmiotem naszych dociekań są pojęcia współdzielone. Podkreślić zatem należy, że protoplaści filozofii analitycznej pojęciami interesowali się nie (tylko) ze względu na nie same, lecz ambicje ich sięgały znacznie dalej, o czym tak pisze Constantine Sandis:

Celem analizy pojęciowej, praktykowanej, między innymi, przez tak różnorodnych filozofów, jak Russell, Moore, Ayer czy wczesny Wittgenstein, było zdanie sprawy z odkryć dotyczących (logicznej struktury) świata. Optymistyczna myśl, że jest to osiągalne, była następstwem poglądu, że nasze pojęcia są zwierciadłem rzeczywistości.
(Sandis 2010: 183)

Pojęcia zatem leżą w zasięgu zainteresowania filozofów dlatego właśnie, że *poprzez* nie poznawać możemy strukturę świata – tak przynajmniej wyartykułować można ciche założenie apologetów analizy pojęciowej. Z tej perspektywy analiza pojęć jest tylko punktem wyjścia do zrozumienia świata:

Jedną z głównych rzeczy, którymi zajmują się filozofowie analityczni, jest analizowanie pojęć. Epistemolodzy analizują pojęcia wiedzy i uzasadnienia. Etycy analizują pojęcia dobra i zła. Metafizycy analizują pojęcie osoby i wolnego działania. Analizy takie postrzegane były przez filozofów analitycznych starego stylu jako konieczny wstęp do bardziej interesującej kwestii ustalenia które, jeśli w ogóle, spośród naszych przekonań są wiedzą i co czyni je uzasadnionymi, czy też ustalenia moralności rozmaitych instytucji

i praktyk społecznych, takich jak aborcja, co do których istnieje kontrowersja. (Miller 2000: 232)

W pewnym sensie więc, jeśli zainteresowani jesteśmy przedmiotem danego pojęcia, to niezbędne jest poprzedzenie naszych badań ustaleniami pojęciowymi, odbywającymi się właśnie w toku analizy. Innymi słowy, nawiązując do rozróżnień poczynionych już w pierwszym rozdziale¹⁶², tryb materialny badania poprzedzony musi być trybem formalnym.

Zauważmy, że w powyższych cytatach zarówno Sandis, jak i Miller odnoszą się do tradycji obecnej u zarania filozofii analitycznej i praktykowanej przez rzeczonych „filozofów analitycznych starego stylu”. Rzeczywiście, jak już wspominałem wcześniej, analiza pojęciowa, po swoim gwałtownym rozwoju w pierwszej połowie dwudziestego wieku, później stopniowo zaczęła wychodzić z mody, a w obliczu licznych krytyk nadzieje z nią wiązane ulegały stopniowej erozji. Jeśli mówić możemy współcześnie o pewnego rodzaju powrocie analizy pojęciowej do łask filozofów analitycznych, to w głównej mierze jest to zasługą tzw. Planu Canberry, „najbardziej wpływowego samozwańczego podejścia naturalistycznego we współczesnej literaturze filozoficznej” (Ismael 2014: 86). Jako że wizja analizy pojęciowej proponowana przez Plan Canberry czyni go tym „wpływowym nurtem współczesnej filozofii, [który] dość otwarcie głosi, że (...) intuicje odgrywają centralną rolę w filozofii” (Papineau 2020), warto jego założenia przedstawić nieco bardziej szczegółowo.

Jak sama nazwa wskazuje, określenie Plan Canberry odnosi się do (głównie australijskich) filozofów skupionych wokół uniwersytetu w stołecznym mieście Australii. Filozofami, którzy już od lat siedemdziesiątych XX wieku kładli podwaliny pod rozwój nurtu byli David Lewis¹⁶³ i Frank Jackson, zaś za najintensywniejszy okres rozwoju Planu uważa się lata dziewięćdziesiąte¹⁶⁴. Podstawowa idea Planu Canberry przypomina ten aspekt tradycyjnej analizy pojęciowej, który uwypuklony został powyżej: zajmowanie się pojęciami ma taki sens, że dzięki nim i poprzez nie dojść możemy do wiedzy na temat samego świata. W tym zakresie

¹⁶² Zob. rozdział 1.2.

¹⁶³ Oczywiście David Lewis był Amerykaninem, słynącym jednak ze swej bliskiej współpracy z australijskim środowiskiem filozoficznym i niemal corocznych wizyt w Australii w okresie od 1971 do jego śmierci w 2001 roku (zob. Weatherson 2016).

¹⁶⁴ Wtedy również pojawiło się po raz pierwszy samo określenie Plan Canberry, mające w zamyśle stanowić ironiczne porównanie charakteru miasta Canberra i filozofii uprawianej na tamtejszym uniwersytecie (O’Leary-Hawthorne i Price 1996: 291, zwł. przypis 23).

jednak, będąc nurtem w obrębie naturalizmu, australijska odmiana analizy pojęciowej widziała tu rolę tak dla samych filozofów, jak i zajmujących się badaniami empirycznymi naukowców:

Ideą Planu Canberry jest zapewnienie podziału pracy między filozofami a naukowcami. Filozofowie zaczynają pierwsi – przygotowują grunt, oferując aprioryczne analizy naszych pojęć. Analizy te eksplikują rolę, jaką dane pojęcie odgrywa w ramach naszej szerszej ekonomii pojęciowej. Następnie możemy przekazać pałeczkę naukowcom (czy być może empirycznie zorientowanym filozofom), którzy ruszyć mogą na poszukiwania, co jest tym, co w świecie wypełnia tę rolę. (Glennan 2017: 11)

Tego rodzaju dwustopniowy tryb postępowania początkowo zastosowany został przez Lewisa odnośnie do teoretycznych terminów naukowych, w artykule *How to Define Theoretical Terms (Jak definiować terminy teoretyczne)* (Lewis 1970), który „dostarczył pierwotnego impetu Planowi Canberry” (Braddon-Mitchell i Nola 2009: 4). W tekście tym Lewis bazuje na pewnych ideach zaproponowanych wcześniej przez Franka Ramseya i Rudolfa Carnapa, w szczególności zaś czyni użytek z tzw. zdania Ramseyowskiego. Z grubsza, ta zaproponowana przez Ramseya i spopularyzowana przez Carnapa idea pokazuje w jaki sposób tezy teorii naukowych zawierające wprowadzone terminy teoretyczne (tzw. T-terminy) mogą zostać zastąpione przez zmienne związane kwantyfikatorem szczegółowym. Najogólniej można zatem powiedzieć, że zdanie Ramseyowskie „pozwała (...) na zastąpienie dowolnego terminu należącego do danej teorii charakterystyką roli, jaką teoria ta przypisuje określonym przedmiotom, to znaczy desygnatom tego terminu” (Hensel 2013: 149). Opierając się na ustaleniach Ramseya i Carnapa, Lewis wskazuje w jaki sposób T-terminy zdefiniowane mogą być poprzez tzw. O-terminy – czyli terminy „oryginalne”, uprzednio już zrozumiałe i zaakceptowane, wszelkie inne od T-terminów, które wprowadzane są na ich gruncie (Lewis 1970: 428). Ogół zdań, w których używa się tylko O-terminów (w tym również terminów logicznych), zaś wszelkie T-terminy zastąpione są poprzez zdania Ramseyowskie, wyznacza więc w pewien sposób strukturę danej teorii, nie określając, co w rzeczywistości materialnie jej odpowiada. Zdaniem Lewisa tego rodzaju analiza ma charakter funkcjonalny, jako że zdania Ramseyowskie pokazują nam w tym przypadku jakiego rodzaju rolę funkcjonalną odgrywać ma dany T-termin, bez wskazywania do czego konkretnie w świecie się odnosi (lub czy odnosi się w ogóle do czegoś, bądź do więcej niż jednego przedmiotu). W przypadku, kiedy funkcjonalnej roli analizowanego przez nas T-terminu nic w świecie nie odgrywa, a zatem gdy T-termin jest pozbawiony denotacji, możemy

po prostu wyeliminować go z naszego języka, jak miało to miejsce np. w przypadku flogistonu (Lewis 1970: 432).

Zaproponowane przez Lewisa ogólne ramy dotyczące analizy terminów teoretycznych w nauce zastosowane zostały przez niego również na konkretnym już przykładzie, dotyczącym teorii identyczności psychofizycznej (Lewis 1972). Dla niniejszych ustaleń ważniejsze jest jednak coś innego – fakt, że ustalenia Lewisa dotyczące ról funkcjonalnych znalazły znacznie szersze zastosowanie. Przedstawiciele Planu Canberry bowiem „zgodzili się wszyscy, że głównym celem analizy pojęciowej jest właśnie ujawnienie tych ról [*to make this roles explicit*]” (Majeed 2018: 4168). Przypadek terminów naukowych jest o tyle specyficzny, że jego analiza w O-terminach pozwala na (co do zasady) łatwe znalezienie tego, co w świecie odgrywa daną rolę funkcjonalną, jako że dysponować możemy różnego rodzaju świadectwami empirycznymi. Idea Planu Canberry jest jednak taka,

(...) że metoda Ramseya-Carnapa-Lewisa może być zastosowana do niemal każdego wyrażenia: nie tylko teoretycznych terminów naukowych, takich jak «elektron» czy «ładunek», ale także do pojęć [notions] filozoficznych, takich jak «wolna wola» czy «przekonanie» i pojęć [notions] potocznych, takich jak «woda» czy «Gödel». (Chalmers 2012: 362)

Głównym orędownikiem zastosowania wypracowanych metod do analizy pojęć filozoficznych tudzież potocznych jest Frank Jackson. Zwraca on uwagę, że duża część metafizyki polega na opieraniu się na intuicjach dotyczących możliwych przypadków (Jackson 1994: 93). Wskazuje to jego zdaniem na fakt, że punktem wyjścia w tego typu badaniach są rozstrzygnięcia pojęciowe – ubierając to w jego słowa, analiza pojęciowa jest niezbędnym punktem wyjścia dla uprawiania metafizyki na poważnie (Jackson 1998).

Podobnie jak w przypadku teoretycznych pojęć stosowanych w nauce, analiza pojęciowa proponowana przez Jacksona ma na celu ujawnienie funkcjonalnych ról pojęć, co w konsekwencji pozwolić ma na ustalenie, co w świecie rzeczywiście odgrywa dane role. Kryje się za tym założenie, że owe role pojęciowe ukryte są w teoriach *implicite* danych pojęć, którymi dysponują wszyscy kompetentni użytkownicy określonego języka. Pociąga to za sobą

przyjęcie reprezentacjonizmu odnośnie do języka, do czego Jackson chętnie się przyznaje¹⁶⁵. Język istotnie ma za zadanie reprezentować rzeczywistość, stąd też wyjście od języka ku światu wydaje się w tej perspektywie uprawnioną strategią badawczą. Równocześnie język może pełnić funkcję komunikacyjną tylko do tego stopnia, do jakiego tym samym słowom przypisujemy to samo znaczenie i odnosimy je do tych samych przedmiotów. Innymi słowy: dysponować musimy tymi samymi (lub przynajmniej w znacznym stopniu zbieżnymi) teoriami *implicite* pojęć, jeśli zależy nam na skuteczności komunikacji. Uwagi te odnieść możemy, *mutatis mutandis*, również do pojęć filozoficznych. Zdaniem Jacksona w większości wypadków rozumiemy, w jakich przypadkach i do czego odnoszą się nasze słowa, stąd fakt, że „nie tylko nasze słowa i zdania reprezentują, [lecz także] wiemy co one reprezentują” prowadzi go do wniosku, że „powinniśmy dać wiarę – wiarę odwoływalną – naszym przekonaniom dotyczącym tego, jak opisać możliwe przypadki. Alternatywa jest taka, że nie wiemy o czym rozmawiamy” (Jackson 2011: 472).

Przekonania, o których w powyższym fragmencie wspomina Jackson, to oczywiście intuicje dotyczące różnych przykładów – eksperymentów myślowych, wszelkich hipotetycznych bądź rzeczywistych sytuacji, w których testuje się odniesienie danego pojęcia. Australijski filozof rozumie przez nie po prostu pewien wyraz zdolności rozpoznawania, która prowadzi do przyjęcia danego sądu (zob. Jackson 2017: 140, przypis 9). Intuicje na temat tego rodzaju przykładów (w filozofii – głównie eksperymentów myślowych) są zatem pierwszym krokiem ku ustaleniu pełnionych przez dane pojęcie ról:

(...) kiedy zajmujemy się pytaniem co potrzebne jest, aby być [danym] K, nie mamy innej alternatywy, niż kierowanie się naszymi intuicjami dotyczącymi tego, czy możliwe przypadki [eksperymenty myślowe – K.C.], opisane tym lub innym zbiorem terminów, są lub nie są przypadkami, w których występuje K. (...) Nie ma, jak sądzę, nic co do zasady złego w przydawaniu intuicjom dotyczącym możliwych przypadków prominentnej roli, kiedy uprawiamy metafizykę. (Jackson 1994: 95)

Chcąc ustalić ukryte w naszym języku role pojęciowe posługujemy się zatem, w toku analizy pojęciowej, testowaniem aplikowalności badanego pojęcia w różnorodnych sytuacjach, w tym – jak często bywa w filozoficznych eksperymentach myślowych – skrajnie dziwacznych,

¹⁶⁵ Zob. zwł. Jackson 2010, gdzie australijski filozof w szczególności przedstawia związki analizy pojęciowej z perspektywą reprezentacjonistyczną.

ekstremalnych czy z pogranicza *science fiction*, a probierzem pozwalającym orzec o stosowalności danego pojęcia w tych sytuacjach są właśnie nasze intuicje. Dzięki nim w analizie rozpoznać możemy „najbardziej oczywiste i centralne” (Jackson 1998: 31) role używanych przez nas pojęć, które zawarte są *implicite* w naszych teoriach ich dotyczących. Takie potoczne teorie stosowalności pojęć dostarczają nam czegoś, co Jackson nazywa „pierwszym ustaleniem” [*first fix*] na temat określonych pojęć, które utożsamić możemy z pewnego rodzaju pierwotnymi intensjami tych pojęć. Jak jednak stwierdza Jackson, „Filozoficzny problem zaczyna się wraz z tym, co nazwać moglibyśmy drugim ustaleniem” (Jackson 1994: 103) – pracą filozofa, polegającą na skrupulatnym badaniu do czego w rzeczywistości odnosić może się pierwsze ustalenie, mające swoje ugruntowanie w potocznych intuicjach.

Dla analizy pojęciowej uprawianej w duchu Planu Canberry intuicje są więc niezbywalnym punktem wyjścia i najważniejszymi danymi. Oczywiście ewidencyjna rola intuicji w formułowaniu filozoficznych teorii jest ograniczona, jako że w pierwszym rzędzie mają się one odnosić do uzyskania „pierwszego ustalenia” na temat danego pojęcia X, zaś sama formułowana dalej teoria samego X nie traktuje wprost intuicji jako świadectw. Skoro filozof w pierwszym etapie zainteresowany jest podzielanymi *implicite* potocznymi teoriami stosowalności danych pojęć¹⁶⁶, stąd też nie powinien polegać wyłącznie na swoich intuicjach, lecz zainteresować się również, jak w rzeczywistości wygląda rozkład intuicji w obrębie jednej czy też pomiędzy różnymi społecznościami. Innymi słowy, zainteresować powinien się filozofią eksperymentalną. W rzeczywistości, Jackson uznaje istotność wyników eksperymentalnych dla pracy filozofa, a o samym ruchu x-phi wypowiada się z dużym entuzjazmem¹⁶⁷. Równocześnie, zwolennicy Planu Canberry podkreślają, że badania empiryczne oraz analiza „fotelowa” mogą koegzystować z sobą, wzajem się uzupełniając (por. Kingsbury i McKeown-Green 2009).

Choć mówiąc o Planie Canberry mamy na myśli ogólnie analizę pojęć, to nie jest już do końca jasne, jak dokładnie rozumieć należy tutaj, czym są pojęcia. Niektórzy wprost czynią z tego zarzut: „Większość Planistów Canberry, jak i sam Jackson, są deflacionistami w kwestii pojęć,

¹⁶⁶ Więcej na temat dwuetapowego procedowania w analizie pojęciowej *à la* Plan Canberry zob. Nolan 2009.

¹⁶⁷ Zob. np. Jackson 2011: 477-478 oraz Jackson 2008, gdzie australijski filozof wyraża zdziwienie wobec faktu chłodnej recepcji filozofii eksperymentalnej wśród niektórych filozofów.

w takim sensie, że rozważania o pojęciach i analizie pojęciowej biorą za dotyczące słów" (Majeed 2018: 4867). W tym sensie oczywiście postulaty Jacksona odnosiłyby się raczej do analizy lingwistycznej, choć sam australijski filozof stwierdza, że przez pojęcia rozumie coś więcej:

Naszym przedmiotem jest tak naprawdę objaśnianie możliwych sytuacji, które objęte są przez słowa, których używamy do zadawania naszych pytań – dotyczących wolnego działania, wiedzy, relacji między tym, co fizyczne a tym, co psychiczne, czy czegokolwiek innego. Używam słowa «pojęcie» częściowo z szacunku dla tradycyjnej terminologii, która mówi o analizie pojęciowej, a częściowo by podkreślić, że choć naszym przedmiotem jest objaśnianie różnorodnych sytuacji, które obejmują fragmenty języka używanego przez tego lub innego użytkownika (...), oderwane jest to od rozważań dotyczących jakiegoś konkretnego języka. (Jackson 1998: 33)

Wyraźnie zatem Jackson zaznacza, że proponowana przez niego analiza pojęciowa odnosi się nie do wyrażenia jakiegoś określonego języka, choć jednocześnie zajmuje on wyraźnie agnostyczne stanowisko względem tego czym dokładnie są pojęcia. Chcąc jednak zbadać ewidencyjną wartość intuicji dla badania pojęć, zagadnieniu temu poświęcić musimy nieco więcej miejsca niż proponują to Planiści Canberry.

5.2 Natura pojęć

W podrozdziale tym poruszonych zostanie kilka istotnych kwestii dotyczących pojęć. W żadnym jednak wypadku nie jest jego ambicją udzielenie odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, czym w istocie są pojęcia. Ambicja taka byłaby zresztą bardzo zuchwałą, jako że spory o naturę pojęć obecne są w filozofii w zasadzie od starożytności i rozmiar wypracowanych możliwości odpowiedzi oraz poziom skomplikowania niektórych z nich znacząco przewyższa rozmiary niniejszego wyimka. Co więcej, podobnie jak tytułowym przedmiotem zainteresowania niniejszej rozprawy – intuicją, tak i pojęciami zainteresowani są zarówno filozofowie, jak i psychologowie. I choć w dużej mierze obszar ich zainteresowań jest wspólny,

to między rozumieniem pojęć w obu tych dyscyplinach występują też istotne różnice¹⁶⁸. Również i w tym przypadku filozoficzne rozważania zyskać mogą dzięki zwróceniu uwagi na perspektywę psychologiczną. Choć w części tej nie będę starał się argumentować za jakąś określoną teorią pojęć, to celem będzie przedstawienie pewnej koncepcji minimum, która pozwoli na uniknięcie nieporozumień w dalszym toku argumentacji, a równocześnie zbuduje pewien wspólny neutralny grunt między zwolennikami różnych stanowisk w sporze o naturę pojęć.

5.2.1 Dwa typy filozoficznych teorii pojęć

Pojęciami filozofowie zainteresowani są od bardzo dawna. Nie powinno to budzić zdziwienia – w końcu, jak często się wskazuje, to one pozwalają na reprezentowanie rzeczywistości w umyśle, kategoryzowanie i myślenie w ramach wykoncypowanych kategorii czy w ogóle porozumienie, dzięki odnoszeniu się w ten sam sposób do tych samych przedmiotów. Ponadto, prócz zainteresowania pojęciami jako takimi, filozofowie badają je również z uwagi na ich wpływ na wiele istotnych obszarów filozofii: „dobra teoria pojęć ma konsekwencje dla naszego rozumienia uzasadnienia, racji, aprioryczności, wiedzy, psychologicznego wyjaśnienia czy sposobu, w jaki umysł łączy się ze światem” (Peacocke 2012: 221), co oczywiście nie wyczerpuje listy. Równocześnie pojęcia badane przez filozofów rozumiane są na rozmaite sposoby, które często zresztą odzwierciedlają głębsze i bardziej elementarne przekonania utrzymywane przez danego myśliciela. Kilka z nich wymienia Hans-Johann Glock, choć jego wyliczanka ma służyć tylko zasygnalizowaniu faktu istnienia rozmaitych koncepcji poprzez podanie paru zaledwie reprezentatywnych przykładów, w żadnym zaś razie przedstawieniu wyczerpującej listy. Filozofowie głoszą więc na przykład, że pojęcia

(...) kontrastują z naocznościami¹⁶⁹ (Kant), są związane z językiem (tradycja racjonalistyczna), są obiektami nienasyconymi (Frege), są kompozycyjne (Fodor),

¹⁶⁸ Obszerne współczesne omówienia zagadnienia natury pojęć, w których przedstawiona jest zarówno perspektywa filozoficzna, jak i psychologiczna oraz wzajemne między nimi relacje obejmują np. Peacocke 1992, Fodor 1998, Margolis i Laurence 1999, Murphy 2002, Piłat 2007, Carey 2009, Machery 2009, Johnston i Leslie 2012, Löhr 2020, Marques i Wikforss 2020.

¹⁶⁹ Kantowski termin *Anschauung* oddawany jest w literaturze anglojęzycznej jako *intuition*. Idę jednak za przyjętym już w Polsce tłumaczeniem Romana Ingardena, który zresztą zrezygnował z zaproponowanego jeszcze wcześniej przez Piotra Chmielowskiego terminu *ogłqd* (zob. Kant 2010: 346, przypis 8).

muszą być podatne na naturalizację (większość filozofów i kognitywistów w USA), są społecznie konstruowane (większość innych północnoamerykańskich humanistów akademickich) etc. (Glock 2010: 7-8)

Tego rodzaju rozmaite teorie filozoficzne skonstruowane mogą być z proponowanymi przez psychologów. Psychologiczne teorie pojęć można jednak odróżnić nie tylko ze względu na odmienne podejście metodologiczne, ale również nieco inny przedmiot badań. Zwracają na to uwagę Tadeusz Ciecierski i Paweł Grabarczyk, kiedy wskazują na ważną różnicę

(...) między psychologicznym i pozapsychologicznym znaczeniem «pojęcia» (...). Choć niektórzy autorzy, pomimo ostrzeżenia Fregego, sporadycznie ekwiwokują między tymi dwoma znaczeniami, podczas gdy inni próbują zredukować pojęcia w drugim sensie do pojęć w sensie pierwszym, różnica ta powinna być jasna i niekontrowersyjna. Pojęcia w sensie psychologicznym, lub jak wolą niektórzy, reprezentacje mentalne, są składnikami stanów mentalnych i (być może) elementami zbioru wiedzy wykorzystywanej w wyższych procesach poznawczych. Z drugiej strony, pojęcia w pozapsychologicznym sensie są obiektami [entities] dostępnymi intersubiektywnie, które mogą być użyte do klasyfikowania myśli czy wyrażen jako treściowo identycznych, treściowo podobnych itd. (Ciecierski i Grabarczyk 2020: 349)

Oczywiście nie jest w istocie tak, że wskazany przez polskich filozofów sens psychologiczny właściwy jest tylko badaniom z zakresu psychologii. Przeciwnie, jego elementy znaleźć możemy w wielu filozoficznych koncepcjach pojęć, w tym i tych klasycznych.

Opisujące w szczególności klasyczną filozoficzną koncepcję pojęć, sięgającą Arystotelesa, a dalej czasów nowożytnych, rozważania Tylera Burge'a sprowadzić można do czterech zasadniczych punktów. Otóż klasyczny pogląd na pojęcia głosi, iż:

1. Pojęcia są składnikami treści myśli
2. Pojęcia mają charakter reprezentacyjny bądź intencjonalny
3. Wskazać można na konieczne i wystarczające warunki (definicję) podpadania pod dane pojęcie

Warto nadmienić, że jeszcze przed ukazaniem się przekładu Ingardena rozważania dotyczące pojęcia naoczności zostały w polskiej literaturze filozoficznej spopularyzowane dzięki pracom Leopolda Blausteina, ucznia Kazimierza Twardowskiego (zob. zwł. Blaustein 1931).

4. Pojęcia wyrażane są w słowach i konstytuują ich znaczenie (Burge 1993)

Drugi spośród wymienionych przez Burge'a punktów wyraźnie odnosi się psychologicznego rozumienia pojęć jako reprezentacji bądź stanów intencjonalnych. Zresztą, jak zauważa Edouard Machery, badania właśnie psychologicznych kwestii dotyczących pojęć charakterystyczne były dla tradycji siedemnasto- i osiemnastowiecznej filozofii (Machery 2009: 31, przypis 1).

Właściwe filozofom zainteresowanie pojęciami jako pewnymi obiektami, które badać możemy abstrahując od tego, czy i jaką rolę odgrywają one w umyśle, ma swoje współczesne podstawy w poświęconych pojęciom pracach Gottloba Fregego. Choć zauważył on, że: „Wyrazu «pojęcie» używa się rozmaicie; czasem w sensie psychologicznym, czasem w logicznym, a czasem może w niejasnym pomieszaniu obu” (Frege 2014c: 45), sam w swych pismach konsekwentnie zaznaczał, że używa go w sensie czysto logicznym, dla kontekstów psychologicznych rezerwując takie terminy, jak np. „przedstawienie” (zob. Frege 2014a). Najogólniej ujmując, pojęcia to dla Fregego po prostu pewnego rodzaju funkcje. Jak stwierdza Peter Geach, Frege odrzucił „dawną doktrynę podmiotu i orzecznika (...) [i] utrzymywał, że można ją z powodzeniem zastąpić doktryną funkcji i argumentu” (Geach 1981: 180). Choć adekwatne wyłożenie tej nowatorskiej idei wymagałoby omówienia semantyki Fregego na skalę przekraczającą wymiary niniejszej pracy, w pobieżny sposób główne założenie można przedstawić za Michaeliem Morrisem następująco:

Biorąc pod uwagę istotność predykatów w logice Fregego, jeśli chcemy czegoś, do czego predykaty się odnoszą, to chcemy takiego czegoś, co skutkuje prawdziwością lub fałszywością zdań (...). Takie coś znane jest jako funkcja, na bazie stworzonej przez Fregego analogii z funkcjami matematycznymi. O funkcji mówi się, że ma wartość dla poszczególnych argumentów: gdy «argumenty» są wypełnione, «wartość» jest ustalona. Zatem przykładowo, $x+y$ ma wartość 5 dla argumentów 2 i 3: to oznacza, że jeśli umieścisz «2» i «3» w miejsce «x» i «y» w wyrażeniu « $x+y$ », otrzymasz coś, co wygląda na sposób opisanie liczby 5. (Morris 2007: 29)

Bazując zatem na swoich badaniach dotyczących podstaw arytmetyki, Frege usiłował przenieść ustalenia dotyczące funkcji również na grunt semantyczny¹⁷⁰. Jak stwierdza Bogusław Wolniewicz, Frege „rozszerza (...) rozumienie matematyczne [funkcji], wprowadzając – bez takiego terminu – pojęcie *funkcji logicznej*, czyli funkcji, której argumentami są dowolne przedmioty, zaś wartościami – tylko wartości logiczne” (Wolniewicz 2014: XI). Główną ideę zwięźle formułuje Robert Piłat: „Obrazowo mówiąc, semantyczny szkielet naszej interpretacji rzeczywistości stanowią przedmioty i funkcje. Funkcje wiążą przedmioty; są tym, o czym się orzeka, kiedy się mówi o przedmiotach” (Piłat 2006: 120). Gdy zatem mowa jest o wyrażeniach języka, mogą one oznaczać różnego typu przedmioty, w tym funkcje – w kontekście języka, jej argumentem są wówczas przedmioty:

(...) można pomyśleć sobie zdania oznajmujące w ogóle jako rozszczerzone na dwie części, z których jedna stanowi zamkniętą całość, a druga wymaga dopełnienia, jest czymś nienasyconym. Np. zdanie

«Cezar podbił Galię»

można rozłożyć na «Cezar» i «podbił Galię». Część druga jest nienasycona, zawierająca puste miejsce. Dopiero po wypełnieniu go nazwą, albo wyrażeniem zastępującym nazwę, pojawia się zamknięty sens. Także tutaj znaczenie części nienasyconej nazywam funkcją. Cezar jest w tym wypadku argumentem. Jak widać, rozszerzenie idzie tu zarazem w innym kierunku, dotycząc również tego, co może występować w roli argumentu. Trzeba teraz dopuścić nie tylko liczby, lecz wszelkie przedmioty w ogóle, zaliczając do nich także osoby. (Frege 2014b: 31)

Rozumiane po Frege'owsku pojęcie jest zatem funkcją, a więc obiektem nienasyconym. Wypełniając go daną nazwą (czy też wyrażeniem wskazującym na nazwę), wskazujemy zatem na przedmiot(y), który pod dane pojęcie podpada (zob. Frege 2014c: 47-48). Równocześnie Frege wyraźnie akcentuje różnicę między pojęciem a przedmiotem. Jak zaznacza, „przemiana pojęcia w przedmiot jest niedopuszczalna” chociażby z powodu „istotnej odmienności pojęcia i przedmiotu, która rzecz jasna jest bardzo zakryta w naszych językach słów. (...) Uzupełnienia (...) wymaga także nienasycone słowo odnoszące do pojęcia” (Frege 2020: 168-169).

¹⁷⁰ Zdaniem niektórych filozofów tego rodzaju ekstrapolacja nie była szczęśliwym zabiegiem i doprowadziła do sporego zamieszania terminologicznego (por. np. Łagosz 2000: 35-42).

Jako że w swoich rozważaniach dotyczących pojęć Frege umyślnie abstrahował od zagadnień związanych z konkretnymi mechanizmami psychologicznymi czy szerzej poznawczymi, niektórzy filozofowie (np. Goldman 2007) mówią o abstrakcyjnym charakterze pojęć Fregego. Przeciwstawiany jest on w obrębie filozofii w pierwszym rzędzie stanowiskom, zgodnie z którymi pojęcia są pewnego rodzaju umysłowymi reprezentacjami¹⁷¹. Taka tradycja badawcza, jak już było wspomniane, ma dość długą historię, zwłaszcza zaś popularna była w kręgach związanych z nowożytnym brytyjskim empiryzmem (w którym, zgodnie z obowiązującą manierą, pojęcia najczęściej określano mianem „idei”). Przykładowo, John Locke w następujący sposób rozpoczyna drugą księgę *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, swego najważniejszego dzieła:

Ponieważ każdy człowiek jest świadomy tego, że myśli, oraz że tym, czym jego umysł myśląc się zajmuje, są znajdujące się w umyśle idee, nie ulega więc wątpliwości, że ludzie mają w swych umysłach idee, takie jak wyrażone słowami: «białość», «twardość», «stodycz», «myślenie», «ruch», «człowiek», «stoń», «wojsko», «nietrzeźwość» i inne. (Locke 1955a: 119)

W dalszej części Locke dochodzi do swojego słynnego wniosku, że umysł jest niezapisaną kartą, zaś wszelkie pojęcia nabywamy dzięki doświadczeniu oraz refleksji. Dotyczące pojęć („idei”) uwagi w podobnym duchu można odnaleźć również w wielu miejscach wśród pism Davida Hume’a. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* stwierdza on na przykład:

Wszystkie idee, w szczególności idee abstrakcyjne, są z natury blade i niejasne i umysł ledwie je chwyta. Łatwo je pomylić z innymi, podobnymi do nich ideami i kiedy często używamy jakiegoś terminu, choć nie przypisujemy mu żadnego znaczenia, skłonni jesteśmy wyobrazić sobie, że łączy się on z jakąś określoną ideą. (Hume 2006: 15)

Już nawet w tych dwóch krótkich ekscerptach zobaczyć możemy, że główne założenia klasycznej koncepcji pojęć, o której mówił Burge, obecne były w filozofii nowożytnego empiryzmu brytyjskiego. Pojęcia istotnie są tutaj uważane za części składowe myśli, są reprezentacjami umysłowymi, jak też wyraźnie łączą się ze słowami, w których są wyrażane. Także i czwarty wyznacznik, przekonanie o możliwości definiowania pojęć poprzez ustalenie

¹⁷¹ Choć niektórzy argumentują za możliwością pogodzenia Fregowskiego rozumienia pojęć jako funkcji z podejściem reprezentacjonistycznym (zob. np. Tichy 1988), zwyczajowo przyjmowany jest pogląd przeciwstawiający sobie te stanowiska.

zbioru koniecznych i wystarczających warunków, wyraźnie obecny był w pismach Brytyjczyków. W dalszej części *Rozważań* Locke dokonuje znanego podziału idei na proste i złożone – te pierwsze nabywamy poprzez bezpośrednie doświadczenie, zaś „umysł, całkowicie biernie przyjmując wszystkie swe idee proste, wykonuje sam przez się różne czynności, dzięki czemu kształtują się inne idee z posiadanych idei prostych” (Locke 1955a: 209) zwane przez Locke’a ideami złożonymi. Znajomość idei złożonych, w tym i zatem wszelkich pojęć, którymi zainteresowani są filozofowie, sprowadza się do znajomości idei prostych. Tym samym Locke przyjmuje pewnego rodzaju zasadę kompozycjonalności, zgodnie z którą poznanie pojęcia oznacza poznanie jego części składowych, komponentów. Analiza pojęciowa, w myśl tej koncepcji, ma więc za zadanie odkrycie tychże komponentów, które łącznie wyznaczają zbiór warunków koniecznych i wystarczających podpadania pod analizowane pojęcie.

Koncepcje koncentrujące się na reprezentacyjnej naturze pojęć są współcześnie zdecydowanie najpopularniejsze – w tym aspekcie szczególnie widać dziedzictwo klasycznej teorii pojęć. Jednocześnie często wpływowe teorie nie akceptują wszystkich czterech przedstawionych przez Burge’a warunków. Przykładowo, wpływowa współczesna koncepcja broniąca przez Jerry’ego Fodora (1995, 1998) utożsamia pojęcia z umysłowymi reprezentacjami, których cechą jest bycie „najbardziej pierwotnymi nośnikami własności semantycznych” (Fodor 1995: 2-3). Choć charakteryzuje ich kompozycjonalność, dzięki której możliwe jest tworzenie myśli złożonych, abstrakcyjnych etc., to nie polega ona po prostu na zwyczajnym złożeniu pojęć, a raczej na związku reprezentacji pojęciowych z postulowanym przez Fodora abstrakcyjnym językiem myśli (Fodor 1975, 2011). Tezę o możliwości analizy pojęć w terminologii warunków koniecznych i wystarczających, czy w ogóle ich zdefiniowania, amerykański filozof zdecydowanie odrzuca (zob. Fodor i in. 1980).

Być może jednak zamiast mówić o dwóch znaczeniach terminu „pojęcie” obecnych w literaturze filozoficznej, lepiej byłoby zwracać uwagę na dwa aspekty, które odgrywają swoją rolę w zależności od kontekstu. Jak ujmuje to Piłat,

(...) relacje pomiędzy myślami mają charakter zarówno psychologiczny jak logiczny. Pojęcia implikują jedne drugie, lecz stany poznawcze, które określamy jako posiadanie pojęcia wywołują jedne drugie. Pierwszy aspekt wyjaśnimy lepiej traktując pojęcia jako konstrukty (przedmioty abstrakcyjne [...]), drugi przedstawia się bardziej zrozumiale, jeśli potraktować pojęcia jako reprezentacje (...). (Piłat 2006: 127)

Badania pojęć w obrębie filozofii zależne są zatem od celu, który chcemy osiągnąć. W przypadku pojęć traktowanych jako pewne konstrukty abstrakcyjne czy – szerzej – przedmioty niezależne od umysłu, istnieje szereg problemów, których badanie właściwe jest dla pewnych dyscyplin wewnątrz samej filozofii, takich jak np. filozofia języka. Problemy te mogą być związane z klasycznym rozróżnieniem, o którym już przed laty wspominał chociażby Franz Brentano, gdy zauważał, że w przypadku pojęcia „mówi się nie tylko o jego treści (z uwagi na to, co ma za przedmiot ten, kto je posiada), lecz także o jego *zakresie* (z uwagi na to, co *podpada* pod to pojęcie” (Brentano 1999: 493). Kwestie te blisko związane są z wieloma zagadnieniami poruszonymi nieustannie w obrębie filozofii języka, takimi jak np. rozróżnienie na intensję i ekstensję, intensję pierwotną i wtórną, znaczenie i odniesienie czy popularne współcześnie badania z zakresu tzw. semantyki 2D¹⁷². Natomiast w kontekście pojęć rozumianych jako reprezentacje umysłowe niezbędne będzie przyjrzenie się empirycznym badaniom toczonym na gruncie psychologii.

5.2.2 Psychologiczne koncepcje pojęć

Prowadzone na gruncie psychologii badania nad pojęciami stawiają sobie dwa zasadnicze cele: po pierwsze, wytlumaczenie w jaki sposób ludzie kategoryzują rzeczy i rozpoznają je jako należące do danej kategorii, po drugie zaś wyjaśnienie, w jaki sposób znaczenia słów, za pomocą których dane pojęcia są wyrażane, pozwalają nam na dokonywanie inferencji, tworzenie i rozumienie stworzonych na ich podstawie skomplikowanych zdań czy wyrażań (Rips, Smith i Medin 2012). Zasadniczo niemal domyślnie przyjmuje się w psychologii, że pojęcia są pewnymi reprezentacjami mentalnymi, zaś celem badań jest precyzyjniejsze ustalenie ich funkcji oraz sposobu działania. Poniższe uwagi nie mają na celu zdania sprawy z aktualnie prowadzonych na gruncie psychologicznym badań nad pojęciami, ani nawet zarysowania adekwatnej historycznej ich perspektywy. Kwestia ta nie tylko znacząco wykracza poza ramy niniejszej rozprawy, ale też między filozoficznym a psychologicznym rozumieniem pojęć występuje na tyle dużo różnic, że nie byłoby rozsądne traktować badań empirycznych prowadzonych w tym zakresie na gruncie psychologicznym jako po prostu przedłużenia

¹⁷² Więcej o semantyce 2D (zwanej też po prostu semantyką dwuwymiarową) zob. np. García-Carpintero i Macià 2006, Kuhn 2012, Jackson 2015, Nimtz 2017, Schroeter 2019.

filozoficznego namysłu nad pojęciami. Zgadzać się jednak, że „[c]ałkowite zerwanie łączących filozofię i psychologię powiązań byłoby niekorzystne zarówno dla jednej, jak i dla drugiej dyscypliny” (Alechnowicz 2010: 171), uznałem, iż zreferowanie – na dużym poziomie ogólności – kilku istotnych dla filozofii wątków podejmowanych przez psychologów pomoże w lepszym zrozumieniu omawianego tu fenomenu.

Wpływ filozoficznych rozważań nad pojęciami w psychologii widoczny był zwłaszcza w dominującym do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku paradygmacie, zwanym teorią klasyczną (Rey 1983). W podstawowych założeniach tej teorii wprost rezonują wspomniane wcześniej klasyczne poglądy filozoficzne: „Pojęcie jest reprezentacją zbioru obiektów, uwzględniającą wszystkie *istotne właściwości* tego zbioru. (...) Wszystkie cechy istotne są zarazem konieczne i wystarczające do określenia danego pojęcia. Stąd nazywane są również *cechami definicyjnymi*” (Nęcka, Orzechowski i Szymura 2013: 103). W myśl tej teorii zatem, zakres pojęcia ograniczony jest po prostu do wszelkich obiektów posiadających pewne istotne dla tego pojęcia właściwości, które łącznie ująć można w definicję danego pojęcia. Bycie istotną dla danego pojęcia właściwością jest tutaj rozumiane jako cecha przysługująca tylko takim własnościom, bez których dany obiekt nie podpadałby pod to pojęcie i które dany obiekt musi posiadać, by pod to pojęcie podpadać. Innymi słowy, teoria klasyczna zakłada, że pojęcia wyznaczone są przez konieczne i wystarczające warunki (por. Smith i Medin 1981). Teoria ta wyjaśnia również proces kategoryzacji obiektów: w momencie gdy rozpoznajemy, że posiada on definicyjną własność pojęcia X, spontanicznie klasyfikujemy go jako podpadającego pod X. Proces ten zatem ma polegać na porównaniu definicji z właściwościami obiektu i co oczywiste – często przebiega na poziomie nieświadomym i działa automatycznie.

Mniej więcej od lat siedemdziesiątych XX wieku teoria klasyczna była konsekwentnie atakowana, zarówno na gruncie empirycznym, jak i teoretycznym. Między innymi zwracano uwagę na jej nieadekwatność odnośnie do wyjaśniania faktu używania pojęć funkcjonalnych, pojęć rozłącznych (formułowanych w postaci alternatywy rozłącznej, np. *czarny lub biały pies*) czy niektórych przypadków granicznych (zob. Smith i Medin 1981: 26-30¹⁷³). Najważniejsza jednak oś krytyki odnosiła się do leżącej w sercu teorii klasycznej tezy o istnieniu cech

¹⁷³ W cytowanym dziele znajdują się również liczne odnośniki do empirycznych prac wspierających każdy z punktów krytyki.

definiujących, które mogą zostać sformułowane w postaci koniecznych i wystarczających warunków.

Gwałtowny zwrot przeciwko teorii klasycznej w latach siedemdziesiątych jest też poniekąd przykładem wpływu filozofii na paradygmat badawczy w psychologii. Głośna seria badań Eleanor Rosch¹⁷⁴ wraz z jej współpracownikami zainspirowana były ideami zaproponowanymi przez Ludwiga Wittgensteina (zob. Rosch i Mervis 1975). Jak wiadomo, austriacki filozof w późniejszym okresie swej twórczości odwrócił się od niektórych spośród swoich idei zaproponowanych w jego wczesnym, niezwykle wpływowym dziele *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 2002). Jedną z nich była podjęta w szóstej tezie *Traktatu* próba znalezienia ogólnej formy zdania, później przez Wittgensteina zarzucona. Wśród dotyczących tego wątku uwag zawartych w *Traktacie* znaleźć możemy i takie, które wydają się wpisywać w klasyczne rozumienie pojęć, np.:

Pojęcie liczby to nic innego jak to, co wspólne jest wszystkim liczbom – ogólna forma liczby.

Pojęciem liczby jest liczba zmienna.

A pojęciem równości liczb jest ogólna forma wszystkich poszczególnych równości liczbowych. (Wittgenstein 2002: 67; teza 6.022)

Pogląd, że pojęcie wyraża to, co wspólne jest wszystkim obiektom pod niego podpadającym, jak też że istnieje pewna ogólna forma zdania, został zarzucony przez Wittgensteina w jego *Dociekaniach filozoficznych*. Proponuje w zamian słynną ideę podobieństwa rodzinnego – w przypadku pojęć polegałaby ona na tym, że poszczególnych egzemplarzy podpadających pod dane pojęcie nie wiąże jakaś jedna forma, zbiór właściwości wyrażonych przez warunki konieczne i wystarczające. Zamiast tego, poszczególne egzemplarze mogą być do siebie pod jakimś jednym względem podobne, zaś do innych przedstawicieli „rodziny” podobne mogą być pod innym względem. Nie da się podać ogólnego kryterium definiującego „rodzinę”, podobieństwo ma tutaj raczej charakter powiązań sieciowych, w których dwa arbitralnie wybrane egzemplarze mogą nie mieć z sobą cech wspólnych. Pomyślmy o trzech obiektach: AB, BC, CD. Choć każdy z nich podobny jest do sąsiadującego, nie ma elementu występującego

¹⁷⁴ Zob. zwł. Rosch 1973a, 1973b, 1975, Rosch i Mervis 1975, Rosch i in. 1976.

u każdego z nich. Dotyczące idei podobieństwa rodzinnego rozważania Wittgenstein przenosi wprost na wcześniej w *Traktacie* użyty przykład pojęcia liczby:

Podobnie tworzą rodzinę np. rodzaje liczb. Czemu nazywamy coś «liczbą»? Cóż, pewnie dlatego, że ma ono jakieś – bezpośrednio – podobieństwo z tym lub owym, co dotąd nazywano liczbą; przez to zaś, można rzec, zyskuje pośrednie podobieństwo z czymś innym, co też tak nazywamy. Rozszerzamy nasze pojęcie liczby, podobnie jak przędziemy nić dokręcając włókno do włókna. A moc nici nie polega na tym, że jakieś włókno biegnie przez całą jej długość, lecz na tym, że liczne włókna wzajemnie na siebie zachodzą. (Wittgenstein 2005: 51; §67)

Choć uwagi te Wittgenstein formułował przede wszystkim odnośnie do wyrażeń językowych i ich ekstensji, jak zauważyła Rosch, idea podobieństwa rodzinnego pomóc może zrozumieć również psychologię konceptualizacji świata. Jednocześnie, choć zaproponowana przez Wittgensteina relacja podobieństwa rodzinnego wydaje się dobrze tłumaczyć zachowania werbalne użytkowników języka, to w dwie dekady po pierwszej publikacji *Dociekań* „[i]stnienie takich relacji w rzeczywistych kategoriach języka naturalnego nie było dotąd badane empirycznie” (Rosch i Mervis 1975: 575). Rosch wraz ze współpracownikami przeprowadziła zatem liczne badania dowodzące, że w istocie pojęcia przyswajamy nie za pomocą definicji obiektu czy charakteryzujących go cech, a poprzez zaznajomienie się z najbardziej charakterystycznymi przykładami egzemplarzy danego pojęcia – jego prototypami. Podjęcie decyzji odnośnie do przypisania danego pojęcia zależne jest od stopnia podobieństwa danego egzemplarza do prototypu. Podstawowa idea kategoryzacji pojęciowej w myśl teorii prototypów jest zatem następująca:

kategorie są złożone ze «znaczeniowego jądra», na które składają się «najklarowniejsze przypadki» (najlepsze przykłady) danej kategorii, «otoczone» przez inne elementy [wchodzące w zakres danej] kategorii w malejącym podobieństwie do znaczeniowego jądra. (Rosch 1973a: 112)

Fragment ten pełen jest cudzysłowów, co wskazywać może na dużą metaforykę użytego do opisu teorii języka. Podstawowa idea jest jednak jasna – pojęcia posiadają pewne znaczeniowe jądro, które egzemplifikowane jest przez prototypiczne egzemplarze, zaś przypadki znajdujące się poza centrum zaliczane do przypadków danego pojęcia poprzez ich podobieństwo do

prototypu. Takie egzemplarze peryferyjne danego pojęcia nie muszą jednak w pełni reprezentować znaczeniowego jądra – im dalej znajdują się w relacji podobieństwa do prototypów, tym mniej w istocie przypadki te będą reprezentowane. Przykładowo, prototypem pojęcia ptaka będą np. wróbel czy dzięcioł, zaś do jądra znaczeniowego zaliczymy np. umiejętność latania, typowy kształt czy odpowiednią (w proporcji do ciała) wielkość skrzydeł. Egzemplarze pojęcia oddalone od prototypów nie muszą spełniać warunków konstytuujących jądro znaczeniowe – stąd też peryferyjnymi egzemplarzami pojęcia ptak będą np. nietoty, takie jak pingwin, czy niemal pozbawione skrzydeł kiwi. Badania pokazują również, że im bliżej prototypu znajduje się dany przykład, tym szybsza wśród badanych klasyfikacja danego obiektu jako podpadającego pod badane pojęcie (np. Loftus 1973).

W odpowiedzi na podważające klasyczną teorię badania, popularność zdobywały również inne psychologiczne teorie pojęć. W myśl teorii egzemplarzy¹⁷⁵ pojęcia nabywamy poprzez zaznajomienie z różnymi przykładami danego pojęcia – jego egzemplarzami. W zetknięciu z nowym obiektem nasz umysł porównuje go do dotychczas przyswojonych egzemplarzy danego pojęcia i jeśli uzna za wystarczająco podobny, przyporządkowuje go i włącza w zbiór egzemplarzy danego pojęcia przechowywanych w umyśle. Teorie probabilistyczne¹⁷⁶ z kolei wyjaśniają w jaki sposób na przyporządkowanie obiektu do danej kategorii wpływ ma prawdopodobieństwo, z jakim obiekt ten posiada charakterystyczne dla danego pojęcia cechy. Jeszcze inaczej przyporządkowywanie pojęć rozumie teoria pojęć jako teorii¹⁷⁷. Zgodnie z nią pojęcia zachowują się podobnie do teorii naukowych: są pewnego rodzaju konglomeratem wiedzy na dany temat. Przykładowo, moje pojęcie ptaka to ni mniej ni więcej, jak wszystko co wiem na temat ptaków. Teoria ta kładzie duży nacisk na kwestię rozwoju zdolności pojęciowych u dzieci – pojęcia, podobnie jak teorie naukowe, pozwalają dziecku na tworzenie predykcji, wyjaśnianie rozmaitych zjawisk czy też ich interpretację.

Oczywiście, pobieżny wybór popularnych w ostatnich dekadach psychologicznych teorii pojęć nie ma na celu przedstawienie wyczerpującej listy różnorodnych koncepcji¹⁷⁸, a jedynie zgrubne naszkicowanie istotnych tendencji badawczych. Co zwraca jednak uwagę, to skupienie się

¹⁷⁵ Zob. np. Medin i Schaffer 1978 oraz szersze omówienie w Murphy 2002.

¹⁷⁶ Szeroki opis całej gamy różnych odmian teorii probabilistycznych znaleźć można w Smith i Medin 1981.

¹⁷⁷ Zob. np. Gopnik 1988, 2003, Keil 1989, Gelman i Wellman 1991. Polski przekład terminu *theory-theory* podaję za Piąt 2007.

¹⁷⁸ Szerokie omówienia całej gamy psychologicznych teorii pojęć znaleźć można np. w Komatsu 1992, Murphy 2002, Carey 2009.

psychologów na pytaniu o to, w jaki sposób klasyfikujemy coś jako podpadające pod dane pojęcie, co decyduje o podpadaniu danego obiektu pod pojęcie czy też w jaki sposób ogólnie kategoryzujemy (z pomocą języka) świat. Trudno dziwić się, że w psychologii właśnie ten aspekt badania pojęć zdobywa szczególne uznanie – w końcu fascynującym faktem na temat naszej umysłowości jest to, że „[d]zięki reprezentacji (...) informacji w umyśle przez rozbudowany system pojęć, możliwe jest znaczne ograniczenie różnorodności danych docierających do umysłu” (Nęcka, Orzechowski i Szymura 2013: 100). Pojęcia porządkują zatem nasze poznanie w taki sposób, że pozwalają „nieidentyczne bodźce (...) traktować jako równoważne” (Rosch i in. 1976: 382). Ten aspekt pojęć obecny jest nie tylko w badaniach w obrębie psychologii – w istocie zwracano na niego uwagę już chociażby we wspomnianej uprzednio filozofii brytyjskiego empiryzmu:

Otóż gdyby każda idea, jaką zdobywamy, miała otrzymać nazwę osobną, nazwy musiałyby być niezliczone. Aby temu zapobiec, idee, jakie nam dają poszczególne rzeczy, czynimy ideami ogólnymi; co się osiąga przez to, że rozważamy je tak, jak się zjawiają w świadomości, w oderwaniu od wszelkich innych bytów i okoliczności rzeczywistego istnienia, takich jak czas, miejsce czy też jakieś inne idee im towarzyszące. Nazywa się to odrywaniem lub abstrahowaniem; dzięki niemu idee, jakie dają rzeczy poszczególne, stają się powszechnymi przedstawicielami wszystkich rzeczy tego samego rodzaju, a ich nazwy stają się nazwami ogólnymi, które dają się stosować do wszystkich rzeczy, jakie odpowiadają tym ideom oderwanym. (Locke 1955a: 202)

Można zatem powiedzieć, że tenże aspekt pojęć, związany ze sposobem, w jaki kategoryzacja rzeczywistości wpływa pozytywnie na same możliwości poznawcze, znany był już od dawna – równocześnie jednak psychologia nie poprzestaje na samej konstatacji tego faktu, lecz stara się w empiryczny sposób zrozumieć stojący za nim mechanizm. Badania te z pewnością mogą rzucić istotne światło na rozważania dotyczące pojęć toczone na gruncie filozoficznym. Przykładowo, sposób w jaki nabywamy i używamy pojęć wydaje się stać w jawnej sprzeczności z mającą swe oczywiste inklinacje filozoficzne klasyczną teorią, w której czynnikiem wyróżniającym pojęcia jest możliwość przedstawienia ich w postaci definicji, wymieniającej konieczne i wystarczające warunki podpadania pod dane pojęcie. Jednocześnie jednak badania psychologiczne nie odpowiadają wprost na pytanie o naturę pojęć w sensie logicznym, o którym mowa była w poprzednim paragrafie. Można zatem, jak sądzę, przyjąć za

Daniele Sgaravattim (2015), że formułowane na gruncie psychologii teorie są nie tyle *teoriami pojęć*, co raczej teoriami zdolności aplikacji pojęć. Nie wyjaśniają dobrze logicznej natury pojęć, lecz doskonale nadają się do wytłumaczenia w jaki sposób w rzeczywistości ich używamy. Dzięki temu jednak pozwalają też lepiej zrozumieć fiasko pewnego projektu analizy pojęciowej.

5.2.3 Pojęcie pojęcia – koncepcja minimum

Choć w ostatnich latach nie brakowało opinii, że „analiza pojęciowa przeżywa obecnie odrodzenie, pomimo olbrzymich wpływów naturalizmu w filozofii” (Laurence i Margolis 2003: 253), to równocześnie coraz częściej podnosi się głosy, że przynajmniej w pewnej formie analiza pojęciowa poniosła porażkę. W celu zrozumienia w czym tkwi sedno formułowanej pod jej adresem krytyki, pomocne będzie przyjrzenie się trzem wybranym cytatami, w których filozofowie z różnych pozycji filozoficznych, lecz pod jednym kątem wyrażają zasadniczą wątpliwość.

Jest wiele istotnych pojęć – do przykładów zaliczyć możemy wiedzę, inteligencję, racjonalność, prawdopodobieństwo, ból, identyczność osobową, życie – do których odnosimy się charakteryzując elementy naszego świata, w sensie ich przyporządkowywania: ludzie inteligentni są podobni w sposób, który odgranicza ich od nieinteligentnych, przypadki wiedzy różnią się od przypadków, w których nie posiadamy wiedzy, bóle różnią się od innych odczuć itd. Nie ma jednak ogólnie akceptowalnych analiz tych pojęć, pomimo wielu prób podejmowanych przez wielu bystrych filozofów. (Jackson 2005: 123)

W ciągu ostatniego stulecia wielu wysoko wykwalifikowanych filozofów spędziło wiele lat próbując analizować filozoficznie interesujące pojęcia, takie jak WIEDZA, WOLNA WOLA czy PRZYCZYNOWOŚĆ. Jednocześnie nikomu z nich nie udało się zaproponować choć jednej poprawnej analizy. (Huemer 2015: 51)

Konieczne i wystarczające warunki nie wydają się dostępne dla żadnego pojęcia, poza bardzo małym zbiorem. Większość ludzi nie potrafi podać ich dla większości spośród

stosowanych przez nich pojęć; filozofowie zasadniczo ponieśli porażkę w podaniu ich, pomimo niemal stu lat wspólnej refleksji (Rey 1983: 239)

Fakt niezdolności przedstawienia przez filozofów poprawnej i niepodważalnej analizy jakiegokolwiek ważnego i interesującego pojęcia filozoficznego od początków filozofii analitycznej wyjaśniać można zapewne na wiele sposobów. Podstawowe wyjaśnienia narzuca się jednak od razu: pojęcia nie są po prostu przedmiotami, które w schematyczny sposób przedstawić można w postaci koniecznych i wystarczających warunków ich aplikacji. W istocie mają one strukturę wyznaczającą dużo bardziej skomplikowaną siatkę pojęć, podlegającą do tego różnym wpływom społecznym, kulturowym czy ulegającym ustawicznym zmianom i przekształceniom. Jak zauważa Mark Richard (2015), możemy mówić o semantyce pojęć zarówno w sensie internalnym, jak i eksternalnym. Ten pierwszy ujmuje pojęcia na sposób bliski psychologii, jako kategorie, poprzez które dana osoba klasyfikuje rzeczy, tworzy przekonania, wspomnienia, i które dla użytkowników języka łączą się trwale ze znaczeniem słów. Ich internalny charakter decyduje o ich idiosynkratyczności. Równocześnie, możliwość odnoszenia się przez różnych ludzi do tych samych pojęć zapewniona jest przez eksternalny poziom semantyki pojęć, w którym pojęcia podzielane są przez różne osoby, które używają w stosunku do nich słów o tym samym.

Jeśli zgodzimy się, że pojęć nie sposób scharakteryzować przez ich komponenty wyrażone w postaci warunków koniecznych i wystarczających, filozoficznie istotnym jest pytanie o ich faktyczną strukturę. Wydaje się, że filozofia analityczna obecnie na nowo musi zmierzyć się z pytaniem o naturę pojęć, jeśli projekt analizy pojęciowej ma pozostać jednym z najważniejszych narzędzi do dyspozycji filozofów analitycznych. Jak już wspomniałem, kwestia ta znacząco wykracza poza przedmiot niniejszej rozprawy, stąd też nie będzie bliżej rozważana. Warto nadmienić jednak, że w filozofii i kognitywistyce prowadzone są próby opracowania filozoficznej teorii pojęć nieopierającej się na klasycznym paradygmacie o kompozycyjnej strukturze pojęć, a uwzględniające wyniki badań empirycznych z obszaru psychologii. Wedle głośnej w ostatnich latach koncepcji kognitywistycznej, opracowanej przez Gillesa Fauconniera i Marka Turnera, nowe pojęcia tworzone są na bazie integracji wcześniejszych pojęć składowych – ich fuzja pozwala na sformułowanie zupełnie nowego, emergentnego

pojęcia¹⁷⁹. Równocześnie jednak fuzja ta tworzy nową jakość, gdyż nowe pojęcie ma właśnie charakter emergentny. Stąd też, jak zauważa Piłat, „Nie można cofnąć się po własnych śladach: analiza pojęciowa nie jest wiarygodnym odwróceniem fuzji, ponieważ epistemicznie nierozróżnialne pojęcia można uzyskać z wielu różnych fuzji” (Piłat 2006: 130).

Jeszcze inne rozwiązanie, pozostające już na poziomie badań *stricte* filozoficznych, proponuje Michael Huemer (2015). Przedstawia on najpierw rozbudowaną metafizyczną teorię, w której fundamentalny status ontyczny posiadają natury rzeczy. Huemer przez natury rzeczy rozumie własności obejmujące wszystko, co jakościowo można powiedzieć o danym indywiduum. Zgodnie z tą koncepcją świat jawi nam się jako zbiór obiektów mających swoją własną, kompletną naturę, zaś od nas zależy w jaki sposób pogrupujemy te natury w kategorie. Konceptualizacja polega zatem na wyznaczaniu granic w logicznej przestrzeni tychże natur. Pojęcia, rozumiane jako mentalne reprezentacje własności, można włączać w dany schemat pojęciowy na wiele sposobów i żaden z nich nie jest wyróżniony czy prawidłowy, stąd też pojęć nie da się po prostu przedstawić w postaci szeroko akceptowanego zbioru warunków koniecznych i wystarczających¹⁸⁰. Koncepcja Huemera bezpośrednio odpowiada na jeszcze jedną wskazaną wcześniej kwestię dotyczącą funkcji pojęć. Choć są one reprezentacjami, podobnie jak i percepcja, to jednak w porównaniu z np. reprezentacją wzrokową, pojęciowa reprezentacja charakteryzuje się „niską rozdzielczością”: dostarcza bardzo zgrubny oraz pozbawiony wielu detali i informacji obraz świata. Równocześnie jednak ta niższa rozdzielczość okazuje się być bardzo użyteczna: pomaga w tworzeniu skutecznych predykcji¹⁸¹, interpretacji świata czy przetwarzaniu informacji, a równocześnie w mniejszym stopniu wykorzystuje zasoby poznawcze.

Dla niniejszych rozważań nie jest jednak szczególnie ważne którą konkretnie teorię pojęć uznamy za właściwą. W istocie, w kwestii tej pragnę pozostać możliwie najbardziej neutralny, jako że rozprawa ta nie dotyczy w pierwszym rzędzie zagadnienia pojęć. Rola intuicji w analizie pojęciowej jest zresztą we współczesnej filozofii dyskutowana niezależnie od przyjmowanych

¹⁷⁹ Zob. zwł. Fauconnier i Turner 2002, 2006, Turner 2007, 2015, Confalonieri i in. 2018. W polskiej literaturze wprowadzone przez autorów określenie *conceptual blending* tłumaczy się albo jako *integrację pojęciową* (np. Tabakowska 2016, Jabłońska-Hood 2016), albo też jako *fuzję pojęciową* (np. Piłat 2006). Ze względu na brak ustalonej terminologii w tym zakresie, stosuję obie formy zamiennie.

¹⁸⁰ Za wyjątkiem szczególnych przypadków, np. pojęć matematycznych (Huemer 2015: 63-64).

¹⁸¹ Na marginesie warto zauważyć, że rozważania Huemera dotyczące pojęć zdają się dobrze wpisywać też w założenia modnej we współczesnej kognitywistyce koncepcji kodowania predykcyjnego (zob. np. Clark 2016).

przez filozofów szczegółowych stanowisk odnośnie do natury pojęć – inaczej zresztą debata taka nie byłaby możliwa. Równocześnie jednak jej możliwość zależna jest także od stopnia pewności, że odnosimy się do tego samego fenomenu. Implikuje to konieczność przedstawienia pewnych ogólnych uwag odnośnie do pojęć, swego rodzaju koncepcji minimum, w której z jednej strony odnaleźć będą mogli się zwolennicy rozmaitych szczegółowych teorii, z drugiej zaś wskazane zostanie, o jakiego rodzaju fenomenach jest tutaj mowa.

Wiele tropów odnośnie do tego zadania pojawiło się już w dotychczasowych rozważaniach, zarówno dotyczących filozoficznych aspektów natury pojęć, jak i psychologicznego podłoża mechanizmów ich aplikacji. Na poziomie elementarnym uznać możemy, że pojęcia porządkują rzeczywistość wokół nas, są „sposobami myślenia o rzeczach” (Lowe 2014: 256). Zapożyczając zaproponowane przez Hermana Cappelena (2018) wyrażenie, możemy powiedzieć, że pojęcia są pewnego rodzaju narzędziami reprezentacyjnymi. Zauważmy, że takie określenie nie rozstrzyga czy w istocie pojęcia można utożsamić z mentalnymi reprezentacjami – istotne jest tylko to, że mogą zostać użyte w celu reprezentacji pewnych elementów świata w umyśle. Ponadto, określenie to sugeruje pewną funkcjonalną naturę pojęć: nade wszystko służyć mają one osiągnięciu pewnego celu poznawczego. Pewnego rodzaju nośnikiem pojęć jest język, w którym są one wyrażane, ale oczywiście same pojęcia nie mają po prostu charakteru językowego, nie są – jeśli można tak powiedzieć – bytami o naturze lingwistycznej. Jednocześnie na boku pozostawiam tutaj głośne spory dotyczące tego, czy pojęcia mogą być wyrażane tylko w języku¹⁸² lub czy reprezentacja mentalna może posiadać treść pozapojęciową¹⁸³.

Pojęć nie sposób też utożsamić ze znaczeniami, choć zachodzi między nimi wyraźna paralela. W podobny sposób, w jaki słowa posiadają znaczenia, pojmować można relację między myślami a pojęciami. Pojęcia jednak, jak słusznie zauważa Georg Brun (2018a), nie są wyznaczone wyłącznie przez semantykę, ale również przez reguły użycia. Warto zresztą nadmienić, że odwołująca się do tradycji Kantowskiej oraz prac Roberta Brandoma charakterystyka pojęć jako stanowiących przede wszystkim wyraz normatywnych reguł ich

¹⁸² Np. w sprawie sporu o posiadanie pojęć przez nieposługujące się językiem zwierzęta zob. Chater i Heyes 1994, Glock 2000, 2013, 2017, Newen i Bartels 2007.

¹⁸³ Zob. zwł. Evans 1982, McDowell 1994.

aplikacji wyraźnie zyskuje ostatnio na popularności¹⁸⁴. W końcu pojęcie można też rozumieć jako „sposób, w jaki używamy wyrażeń, w myśli lub rozmowie” (Kitsik 2020: 1040), pamiętając o wspomnianym wcześniej internalnym i eksternalnym poziomie semantycznym. Uwagi te podsumowują rozważania dotyczące natury pojęć i pozwalają powrócić do wyjściowego pytania, dotyczącego roli intuicji w ich analizie.

¹⁸⁴ Zob. np. Castellano 2018, Lee 2019.

5.3 Intuicje jako świadectwa mentalistyczne

Przypomnijmy ustalenia poczynione na początku bieżącego rozdziału. Teza głosząca, że intuicje w filozofii odgrywają rolę świadectw na rzecz danych teorii bądź filozoficznych tez rozumiana może być dwojako. Wedle interpretacji mentalistycznej oznacza to, że intuicje w filozofii używane jako świadectwa odnoszą się do przedmiotów mentalnych, co w praktyce najczęściej sprowadza się do tezy, że dotyczą one po prostu pojęć bądź poprawności ich analizy. Zdaniem ekstramentalistów, przedmiotem filozoficznych analiz, w których intuicje pełnią ewidencyjną rolę nie są pojęcia, a raczej ich desygnaty – pozamentalna rzeczywistość, przez którą rozumie się czy to uniwersalia, w szczególności rodzaje i gatunki naturalne, czy jakości idealne lub dowolną inną klasę przedmiotów. Nawiązując do rozróżnień Edouarda Machery'ego przytoczonych w pierwszym rozdziale, o tych dwóch typach badań możemy w skrócie mówić nazywając je odpowiednio badaniami formalnymi i materialnymi.

Zauważmy jednak, że postulując mentalistyczną rolę intuicji w filozofii nie wykluczamy jednak sensowności badań materialnych. Wręcz przeciwnie, jak już zostało wspomniane, ambicją filozofów analitycznych było badanie nie (pewnej formy) wytworów ludzkiej psychiki, lecz zewnętrznego wobec człowieka świata – analiza pojęć miała stanowić tylko środek do osiągnięcia tego celu. Można zatem utrzymywać, że celem filozofii jest badanie materialne, natomiast intuicje użyteczne są na etapie pośrednim, formalnym, w którym zajmujemy się analizą pojęciową. Innymi słowy, stanowisko mentalistyczne w przyjętym tu rozumieniu nie implikuje tezy, wedle której przedmiotem badań w filozofii nie są przedmioty niezależne od umysłu. Jest ono skromniejsze i głosi tylko tyle, że intuicje w filozofii mogą być świadectwem dotyczącym tylko przedmiotów mentalnych – niezależnie od tego, czy ambicje badań w obrębie filozofii sięgają ostatecznie dalej.

Podstawowym argumentem za rozumieniem ewidencyjnej roli intuicji w filozofii jako dotyczącej badań w trybie formalnym, nie zaś materialnym, jest po prostu fakt, że o ile stosunkowo łatwo wyjaśnić w jaki sposób intuicje rzeczywiście mogą pełnić funkcję świadectw na rzecz przedmiotów mentalnych, tak ich ewidencyjny związek z przedmiotami świata zewnętrznego nie jest już jasny. Zgodnie z poczynionymi przeze mnie w poprzednim rozdziale rozróżnieniami intuicje same mają charakter mentalny, stąd naturalne jest, że – w propozycjonalnej postaci sądu intuicyjnego – mogą stanowić świadectwo w badaniach

również do sfery mentalnej się odnoszących. Nie stanowi tu problemu fakt, że ostatecznie fiasko poniósł, co starałem się wykazać we wcześniejszych partiach niniejszego rozdziału, pewien projekt analizy pojęć – bazujący mianowicie na ich klasycznym (zarówno w filozofii jak i psychologii) rozumieniu, jako dających się zanalizować w stanowiącą definicję danego pojęcia listę warunków koniecznych i wystarczających. Filozofowie nie dlatego postrzegali intuicje jako świadectwa (nie)poprawności danych analiz, że wierzyli, iż w jakiś sposób odłonić mogą one poszukiwane przez nich definicje, co raczej widzieli w nich najlepszy probierz tego, w jaki sposób danych pojęć używamy – co pozwala na znacznie lepsze ich zrozumienie. Zauważa to w swojej książce poświęconej filozofii analitycznej Rafał Urbaniak:

Jeżeli w ogóle cokolwiek jest skomplikowane, to na pewno skomplikowane są siatki pojęć, którymi posługujemy się na co dzień. Dla większości pojęć, których używamy, nie potrafimy na bieżąco podać interesującej analizy, bo nasza umiejętność stosowania tych pojęć (tj. posługiwania się nimi w języku potocznym i codziennych rozumowaniach) nie wymaga, żebyśmy potrafili je zdefiniować.

Być może jednak celem filozofa analitycznego wcale nie musi być podawanie definicji. Dobrze przeprowadzona analiza może po prostu podawać interesujące prawdy ogólne dotyczące pojęć analizowanych i dochodzić do nich w sposób zgodny z intuicjami, jakie mamy w poszczególnych przypadkach zastosowań (...). Jaka część wyniku takiej «analizy» jest rzeczywiście analityczna, nie zawsze jest jasne i nie zawsze jest to ważne.
(Urbaniak 2016: 34-35)

Łatwiej również wpisać badania filozoficzne w trybie formalnym w naturalistyczny obraz świata, jeśli zgodzimy się z poczynionymi wcześniej uwagami dotyczącymi psychologicznych aspektów intuicji. Jak pokazują Goldman i Pust (1998), perspektywa mentalistyczna pozwala na zerwanie z tradycyjnie przyjmowanym w filozofii podziałem na zasadniczo odmienne dziedziny badań empirycznych oraz pojęciowych – ta druga przyjmowana była zazwyczaj za czysto aprioryczną i niezależną od pierwszej. Jeśli jednakże przyjmiemy zarówno rozumienie intuicji zaproponowane w poprzednim rozdziale, jak i uwagi na temat pojęć w niniejszym,

jasne staje się, że empiryczne badania w obszarze psychologii, lingwistyki czy kognitywistyki mogą wydatnie pomóc w analizie samych pojęć¹⁸⁵:

Ogólnie rzecz biorąc, wiele różnych pojęć – czyli pojęć z niejednakową treścią – może skutkować tym samym (skończonym) zbiorem intuicji. Filozof dokonujący analizy ma na celu wybranie spośród zbioru możliwych pojęć tego jednego, które najlepiej wyjaśnia zebrane intuicje. (...) [P]sychologia empiryczna i lingwistyka mogą dostarczyć wartościowych informacji pomagających filozofowi w dokonaniu dobrze umotywowanego wyboru. (Goldman i Pust 1998: 191)

Niektórzy filozofowie w ostatnich latach przeciwko takiemu rozumowaniu podnosili jeden zasadniczy, ekstramentalistyczny argument: filozofia bada nie przedmioty mentalne, jednostkowe, przygodne składniki myśli ludzi, ale to, do czego się one odnoszą. Nie jesteśmy zatem zainteresowani pojęciem wiedzy, sprawiedliwości czy przyczynowości, ale samą wiedzą, sprawiedliwością i przyczynowością. Nawet jeśli w istocie można pokazać w jaki sposób intuicje mogą być traktowane jako świadectwa dotyczące pojęć, to jest to jednak ustalenie filozoficznie trywialne, bo filozofia nie ogranicza się do badań pojęciowych. Nazwijmy tego typu rozumowanie mianem Argumentu Ekstramentalistycznego (AE).

Zarzut ten wyrażony bywa z odmiennych pozycji metafizycznych i *de facto* nie służy on krytyce jednego określonego twierdzenia, a raczej bardzo odmiennych tez, w zależności od argumentacyjnego kontekstu. Wersja AE formułowana przez Hilary'ego Kornblitha (1998, 2002, 2007) zakłada faktyczną poprawność opisu roli intuicji w modelu mentalistycznym, lecz sprzeciwia się mu na poziomie normatywnym – zdaniem Kornblitha rzeczywiście intuicje są traktowane jako świadectwa dotyczące pojęć, lecz filozofowie *powinni* praktykę tę porzucić i badać nie pojęcia, ale ich przedmioty w świecie, którymi – jak uważa – są rodzaje naturalne¹⁸⁶. Pewną niewielką część pracy filozofa stanowią, jego zdaniem, aprioryczne i formalne badania,

¹⁸⁵ Jeszcze inaczej przeciwko rozróżnieniu na nauki empiryczne z jednej a nie-naukową analizę pojęciową w obrębie filozofii z drugiej strony argumentuje Colin McGinn (2015). Zdaniem brytyjskiego filozofa analiza pojęciowa jest zarówno główną cechą dystynktywną filozofii, jak też i stanowi metodę naukową w zupełnie konwencjonalnym rozumieniu terminu „nauka”: np. pojęcia są częścią naturalnego świata, filozofowie przeprowadzają eksperymenty (myślone), dysponują danymi i świadectwami (intuicjami), mają możliwość testowania swoich hipotez (x-phi) etc.

¹⁸⁶ Zob. też podrozdział 2.3.2 niniejszej pracy.

ale podobnie jest i w przypadku fizyki – proporcje między tego typu badaniami a badaniami empirycznymi powinny być w filozofii podobne (Kornblith 2009: 115).

Za pewną formą AE optuje również Timothy Williamson (2007), co w jego przypadku motywowane jest przede wszystkim szerokim sprzeciwem wobec uznania istnienia modalności pojęciowej, odróżnianej od modalności metafizycznej (por. Williamson 2009: 128). Brytyjski filozof wychodzi z założenia, wedle którego nie tyle filozofowie *powinni* przedkładać badania dotyczące zewnętrznego świata nad badania pojęciowe, co w ogóle odmawia przyznania sensowności tym drugim. Stąd przyjęcie, że analizy pojęć nie mają żadnej wartości w filozofii prowadzi go do konkluzji, że i rola intuicji w filozofii nie jest istotna, stąd też: „Filozofowie mogliby zyskać na zaprzestaniu używania słowa «intuicja» i jemu pokrewnych” (Williamson 2007: 220).

Wreszcie otwarcie AE przedstawia Max Deutsch (2020), formułując pozornie paradoksalny pogląd, wedle którego analiza pojęciowa nie dotyczy pojęć, a szeroko rozumianych „fenomenów” w świecie, przez które Deutsch rozumie ogólnie rozmaite przedmioty będące w polu zainteresowania filozofów – „fenomeny” są więc tutaj po prostu przedmiotami pojęć. Termin „analiza pojęciowa” należy po prostu traktować raczej jako quasi-nazwę niż deskrypcję, w duchu przykładu Kripkego: „Przypuszczam, że każdy słyszał o Świętym Cesarstwie Rzymskim, które nie było ani święte, ani rzymskie, ani nie było cesarstwem” (Kripke 2001: 41). Choć określenie *analiza pojęciowa* utrwaliło się na stałe w filozofii, zdaniem Deutscha prześledzenie rzeczywistej praktyki filozoficznej wskazuje, że filozofowie zainteresowani są nie pojęciami, ale odpowiadającymi im „fenomenami”. Równocześnie sam Deutsch należy do najzagorzalszych krytyków tezy o ewidencyjnej roli intuicji w filozofii, stąd też AE w jego wersji głosi, że choć w rzeczywistości filozofowie badają zewnętrzny świat, a nie nasze pojęcia, to jednak intuicja nie pełni żadnej funkcji w obu przypadkach.

W ten sposób motywowane argumenty nie stanowią jednak rzeczywistego wyzwania dla prezentowanej tu przeze mnie tezy mentalistycznej. Tezę tę przedstawić można bowiem w następujący, warunkowy sposób:

Teza Mentalistyczna (TM): jeśli w filozofii intuicje odgrywają rolę świadectw na rzecz filozoficznych tez bądź teorii, to świadectwa te dotyczą (bezpośrednio) pojęć, nie zaś ich desygnatów w świecie zewnętrznym

W przypadku AE w wersji Deutscha TM jest pustospełnialna: jako że odrzuca on pogląd o ewidencyjnym statusie intuicji w filozofii, to bezprzedmiotowe staje się pytanie o to czego tego typu świadectwa mogłyby dotyczyć. Zasadne pozostaje oczywiście pytanie dlaczego przyjąć, wbrew Deutschowi, poprzednik implikacji wyrażonej w TM – racje te przestawiłem już jednak uprzednio, zwłaszcza w podrozdziale 3.3.3. Podobnie i AE w formie zaprezentowanej przez Williamsona nie dotyka wprost TM. Williamson odrzuca bowiem sensowność pojęciowych badań w filozofii w ogóle, stąd bez znaczenia pozostaje dla niego, czy intuicje mogą w ogóle odgrywać w tym przypadku ewidencyjną rolę. Równocześnie, przekonanie o konieczności prowadzenia materialnych, nie zaś formalnych badań w filozofii skutkuje u niego podobnym do Deutscha poglądem o nieistotności intuicji w filozofii, stąd też podobnie może brzmieć odpowiedź na jego zarzut. Wreszcie AE Kornblitha nie stoi w sprzeczności z TM – ma on bowiem postać normatywnego zalecenia, co do właściwego sposobu uprawiania filozofii. Na poziomie jednak czysto opisowym Kornblith z pewnością zgodziłby się z poprawnością TM – w istocie jego sceptycyzm co do roli intuicji w filozofii wynika z przekonania, że mają one użytek ewidencyjny tylko odnośnie do pojęć, a rolą filozofa winno być badanie przedmiotów w zewnętrznym świecie naturalnym (por. np. Kornblith 1998, 2007).

Tak naprawdę wyzwaniem dla TM mógłby być taki tylko rodzaj AE, który głosiłby, iż ewidencyjny zasięg intuicji w filozofii dotyczy również bezpośrednio badań materialnych. Innymi słowy, zakładałby on tezę analogiczną do TM:

Teza Ekstramentalistyczna (TE): jeśli w filozofii intuicje odgrywają rolę świadectw na rzecz filozoficznych tez bądź teorii, to świadectwa te dotyczą przedmiotów w świecie zewnętrznym, nie zaś (tylko) odnoszących się do nich pojęć

Tego rodzaju AE, który zakładałby również TE nie jest szczególnie często broniony w filozofii, ale sporadycznie można spotkać się z pewną jego formą. Do najpopularniejszych adwokatów takiego podejścia należy z pewnością wspomniany już uprzednio w tym kontekście Ernest Sosa (2007).

Tezie tej można spróbować sprzeciwić się na kilka sposobów. Po pierwsze, jeszcze raz należy podkreślić, że przyjęcie TM nie oznacza odrzucenie materialnego trybu badań w filozofii. Ambicją filozofów badających pojęcia bardzo często jest dotarcie do prawd na temat samej rzeczywistości pozapojęciowej, zaś analiza pojęciowa jest w tym tylko etapem pośrednim.

Reprezentatywny i istotny w kontekście roli intuicji przykład *explicite* tego rodzaju projektu filozoficznego został w niniejszym rozdziale zilustrowany poprzez Plan Canberry. Innego rodzaju przykładem podobnego projektu może być – oparty na popularnej współcześnie idei metafizycznego fundowania – proponowany przez Carrie Jenkins projekt fundowania pojęciowego (zob. Jenkins 2008, 2010, 2014), w którym „bliższym źródłem intuicji są nasze pojęcia, zaś źródłem dalszym doświadczenie” (Jenkins 2014: 104). W myśl tej idei pojęcia są fundowane w doświadczeniu, stąd analiza pojęciowa jest pierwszym krokiem w kierunku badań zorientowanych empirycznie.

Niektórzy filozofowie uważają jednak, że intuicja może być wiarygodnym źródłem wiedzy dotyczącej nie tyle pozaumysłowej rzeczywistości empirycznej, co raczej ontologicznej przestrzeni możliwości. Wedle takiego rozumienia, choć nie da się *poznać* empirycznie doświadczanego świata poprzez intuicję, to jednak może nam ona dostarczać pewnej wiedzy ontologicznej dotyczącej modalności. W myśl tego poglądu, zrozumienie co w istocie jest możliwe (fizycznie, empirycznie, logicznie, nomologicznie...), osiągalne jest właśnie dzięki naszym elementarnym intuicjom, dotyczącym często tego, co jest lub nie jest pojmowalne¹⁸⁷.

Kwestia ta częściowo była już poruszana w drugim rozdziale, tu zaś zauważmy tylko, że modalność łączy się nierozzerwalnie w tym kontekście z pojęciami. Z jednej strony uważać można, jak E.J. Lowe, że intuicje pomagają tylko w rozstrzygnięciach pojęciowych, zaś te niewiele mówią o rzeczywistości modalnej:

(...) analiza pojęciowa może ujawnić coś na temat struktury naszej myśli, ale nie ma wyraźnego powodu by przypuszczać, że jest wiarygodnym przewodnikiem po rzeczywistości modalnej, tj. przestrzeni metafizycznych możliwości. (Lowe 2014: 264)

To zaś prowadzi Lowe’a do wniosku, że „wiedza metafizyczna – modalna wiedza o niezależnej od umysłu rzeczywistości – jeśli w ogóle istnieje, musi (...) być fundowana *nie* w doświadczeniu, *ani* też nie w logice czy pojęciach” (Lowe 2008: 33). Z drugiej strony, jeśli ktoś uważa, że intuicje pozwalają na nabycie wiedzy dotyczącej modalności *poprzez* rozstrzygnięcia pojęciowe, to *de facto* proponuje po prostu podobną do wyżej wspomnianych, zgodną z TM wersję projektu, w

¹⁸⁷ Szerzej o wzajemnych związkach pojmowalności, wyobraźności i intuicji piszę w Cekiera 2020.

którym intuicje są bezpośrednio źródłem świadectw dotyczących pojęć, zaś pośrednio celem są badania w trybie materialnym.

W ciekawy sposób na pułapkę związaną z traktowaniem apriorycznych intuicji jako wiarygodnych przewodników po ontologicznych przestrzeniach możliwości wskazuje Patricia Churchland. Przytacza ona przypadki, w których intuicje dotyczące modalności mogą prowadzić nas na manowce. Jeden z omawianych przez nią przykładów dotyczy somatoparafrenii, schorzenia neurologicznego wywołującego osobliwe zaburzenie doświadczenia własnego ciała. Somatoparafrenia charakteryzuje się mianowicie poczuciem, iż któraś z kończyn nie należy do danej osoby, czemu towarzyszy najczęściej również brak czucia w niej oraz niemożność jej poruszania – wszystko to pomimo sprawnego funkcjonowania układu ruchowego i czuciowego pacjenta. Osoba dotknięta tym schorzeniem przekonana jest często, że jedna z jej kończyn po prostu należy do kogoś innego. Nawiązując do słynnych uwag Wittgensteina z jego późnego dzieła *O pewności* (Wittgenstein 1993), amerykańska filozofka stwierdza:

Rozwodzę się nad urojeniami somatoparafrenicznymi ponieważ doprawdy naciskają one na nasze najmocniejsze intuicje dotyczące wiedzy o ciele, przypominając nam, że intuicje są tylko intuicjami. Nie są one zawsze wiarygodne i nie gwarantują prawdziwości. Wiedza, że twoje nogi są twoje albo że czucie w nogach jest twoim czuciem wydaje się zupełnie oczywista. Ponieważ taka wiedza nie jest zazwyczaj w sposób świadomy odkrywana, filozofowie tacy jak Ludwig Wittgenstein założyli, że niemożliwe jest, by kiedykolwiek mylić się, co do tego czyja to noga. Nie tylko nietypowe czy niezwykle – po prostu niemożliwe. Problem był taki, że słuchał on tylko swoich intuicji, które wydawały się tak głęboko prawdziwe. Nie pozwalał danym [empirycznym] by powiedziały mu, co jest, a co nie jest możliwe. (Churchland 2013: 40)

Najważniejszy morał płynący z przykładu Churchland jest następujący – intuicja bywa zwodniczym przewodnikiem w odślanianiu prawd na temat świata, nawet w przypadkach, kiedy zdaje się być ona stosunkowo silna i towarzyszy jej głębokie poczucie oczywistości. Zatem filozofowie chcący argumentować za tezą, że sądy intuicyjne są świadectwem odnoszącym się bezpośrednio do przedmiotów istniejących niezależnie od umysłu, wykazać muszą wpierw w jaki sposób w ogóle możliwe jest, by intuicja w wiarygodny sposób dostarczała niezapośredniczonej empirycznie wiedzy na temat świata.

Kwestia ta łączy się z szerszym zagadnieniem możliwości kauzalnego połączenia między pozaumysłową rzeczywistością a wywoływanymi przez nią w umyśle intuicjami. Trudno powiedzieć w jaki sposób połączenie to miałyby być możliwe, pozostając równocześnie niezapośredniczone przez empirię – o ile nie założymy w punkcie wyjścia pewnej formy platońskiej anamnezy. Jak zauważa Alvin Goldman, w takim przypadku nie byłoby jednak jasne, dlaczego w ogóle potrzebowalibyśmy tworzyć wymyślne eksperymenty myślowe w celu wywołania intuicji odnoszących się do przedmiotów znajdujących się w niezależnej od umysłu rzeczywistości:

Dlaczego nie skorzystać po prostu z naszej intelektualnej władzy uchwytowania [ich] bezpośrednio, zamiast brnąć przez żmudny proces tworzenia hipotetycznych przykładów, rejestrowania intuicyjnych odpowiedzi do nich i wywodzenia wysoce fallibilnych inferencji eksplanacyjnych dotyczących [ich] kompozycji? (Goldman 2010: 128-129)

Dużo bardziej naturalne jest zdaniem Goldmana przyjęcie, iż niezależnie od tego jak rozumiemy dany, filozoficznie istotny fenomen X, nasze intuicje będą korespondować z naszym pojęciem X. Nie oznacza to, że filozoficzne badania muszą poprzestać na ustaleniach pojęciowych. Jest raczej tylko przyznaniem, że same intuicje nie wystarczą, by wyjść poza nie.

5.4 Epistemiczny status intuicji – w stronę rozwiązań preskryptywnych

Dotychczasowe rozważania na temat roli intuicji doprowadziły do przyjęcia TM. Jednocześnie teza ta zaledwie daje warunkowy opis pewnej praktyki filozoficznej, bez oceny jej epistemicznej wartości. Jak już sygnalizowałem w rozdziale trzecim, kwestia roli intuicji jako świadectwa ściśle powiązana jest z zagadnieniem uzasadnienia epistemicznego. Istotnie, w literaturze epistemologicznej relacja ta jest często podkreślana – posiadanie świadectwa ma stanowić niezbędny składnik bycia uzasadnionym w utrzymywaniu danego przekonania. Przykładowo, wymieniając dotyczące epistemicznego uzasadnienia dezyderaty Andrzej Nowakowski wskazuje na następującą:

„Przekonanie, że p , podmiotu S jest uzasadnione wtw S ma świadectwo dla tego przekonania” (Nowakowski 2011: 100)

Określenie takie stawia pewnego rodzaju warunek minimum, jednak nie precyzuje, z jakiego rodzaju świadectwami, w jakiej liczbie i w jaki sposób zważonymi musimy mieć do czynienia, by dany sąd uznać za uzasadniony w *wystarczający* sposób. W tym sensie uznanie, że intuicja stanowi świadectwo na rzecz danego twierdzenia nie warunkuje jeszcze w żaden sposób, czy dane twierdzenie może zostać uznane za uzasadnione. Nowakowski zwraca uwagę na jeszcze inny problem związany z pojęciem świadectwa – jeśli przyjrzymy się bliżej współczesnej literaturze z zakresu epistemologii¹⁸⁸, zauważymy, że przez świadectwo różni autorzy rozumieją rozmaite, często zupełnie z sobą niezwiązane rzeczy. W rezultacie – niemal wszystko może być uznane za świadectwo: „Bogactwo «świadectw» mamy tak ogromne, że nie dopracowaliśmy się ogólnego pojęcia świadectwa” (Nowakowski 2011: 215). W związku z tym autor proponuje kolejną normę, opartą na reliabilizmie:

„Przekonanie, że p , podmiotu S jest uzasadnione wtw przekonanie to jest wytworzone przez rzetelne procesy S -a” (Nowakowski 2011: 115)

O ile wcześniejsza norma odnosiła się do świadectw dowolnego rodzaju, świadectw *simpliciter*, tak ta druga przenosi rozważania dotyczące uzasadnienia na poziom pewnego rodzaju (mentalnych) procesów. Jeśli zestawimy to z wcześniej poczynionymi ustaleniami na temat natury intuicji w filozofii, można połączyć te dwie normy w następujący sposób: w filozofii rolę świadectw odgrywają intuicje rozumiane jako sądy intuicyjne, których źródłem jest proces intuicji, od którego rzetelności zależy stopień uzasadnienia wpływających zeń sądów. Nie stanowi o wartości epistemicznej sam produkt danego procesu, ale stopień, do jakiego generujący go proces można uznać za godny zaufania. Fakt, iż percepcja czasami zawodzi nie sprawia, że sądy oparte na postrzeżeniach zmysłowych są zasadniczo nieuzasadnione – jesteśmy bowiem w stanie pokazać, dlaczego, co do zasady, postrzeżenie zmysłowe jest rzetelnym procesem poznawczym.

Ocena epistemicznej wartości odwołań do intuicji w filozofii zależałaby więc w głównej mierze od oceny rzetelności procesu intuicji. Kwestia ta w bardzo dużej mierze pozostaje otwarta na empiryczną weryfikację. Niemniej przynajmniej część z olbrzymiej liczby badań prowadzonych zarówno w obszarze filozofii eksperymentalnej, jak i psychologii poznawczej skłaniać może do pesymizmu względem rzetelności przynajmniej pewnego typu procesów intuicji – w istocie

¹⁸⁸ Co autor skrupulatnie robi, przytaczając cytaty stanowiące 30 przykładów różnorodnego rozumienia tego, czym w rzeczywistości jest świadectwo (Nowakowski 2011: 105-110).

dwa poprzednie rozdziały stanowiły w dużej mierze próbę wykazania pewnych znaczących defektów epistemicznych intuicji, zarówno na gruncie filozofii, jak i częściowo psychologii. Istnieje jednak jeszcze jeden odmienny i warty omówienia sposób, w jaki interpretować można przedstawiany tutaj obraz współczesnej filozofii analitycznej.

5.4.1 Normatywny cel analizy pojęciowej

Szersze poruszane tu zagadnienie, dotyczące tego, co jest ostatecznie przedmiotem badań filozofów, do czego odnoszą się ich teorie i w oparciu o jakie metody są one konstruowane, jest samo w sobie przedmiotem bardzo daleko sięgających debat metafizycznych. Ambicją niniejszej rozprawy nie jest poszukiwanie odpowiedzi na zasygnalizowane tu kwestie, a jedynie zasugerowanie odpowiedzi dotyczącej głównego jej przedmiotu, czyli intuicji – jeśli może ona stanowić źródło świadectw w filozofii, to tylko w odniesieniu do badań pojęciowych. Równocześnie stale starałem się akcentować fakt, że „twierdzenie, iż cele i rezultaty badań filozoficznych są pojęciowe nie jest koniecznie równoznaczne z powiedzeniem, że są one psychologiczne” (Nicoli 2016b: 265), czego – jak sądzę – bardzo wielu filozofów się obawia. Równocześnie jednak, tego rodzaju twierdzenie metafizyczne stawia filozofów przed poważnym dylematem, czy raczej potrzebą redefinicji swojej własnej praktyki badawczej. Jeśli bowiem uznamy, że filozofia w istotny sposób różni się od badania świata metodami nauk empirycznych, nie chcąc równocześnie redukować jej do psychologii, zasadne staje się pytanie o ostateczny cel takich metod filozoficznych, jak chociażby analiza pojęciowa.

W ostatnich latach rozmaicie próbowano na to pytanie odpowiedzieć. Wspólne różnym tego typu dociekanom wydaje się akcentowanie normatywnej strony dociekań filozoficznych. Przykładowo, Joško Žanić (2020) argumentuje, że głównym zadaniem filozofii jest interpretacja naszych pojęć¹⁸⁹: filozofia „oferuje sposoby rozumienia (...) pojęć, często z normatywną siłą, które nie są z natury naukowe, ale (...) nie są również z nauką sprzeczne” (Žanić 2020: 5). W myśl tej idei, rolą filozofii nie jest (właściwa naukom realnym) odpowiedź na pytanie jaki świat *jest*, ale raczej jak można go rozumieć w ramach funkcjonujących

¹⁸⁹ Žanić używa w tym kontekście terminu *notion*, nie zaś *concept*, w celu podkreślenia, że na myśli ma działalność inną od samej tylko analizy pojęciowej rozumianej tradycyjnie jako dekompozycję pojęć na jej części składowe – warunki konieczne i wystarczające jej aplikacji, składające się na definicję (patrz 5.2.1 powyżej).

schematów pojęciowych, argumentując często dlaczego tak a nie inaczej świat *powinno się* postrzegać.

Również sama natura eksperymentów myślowych w filozofii bywa postrzegana w pierwszym rzędzie jako normatywna. Jak uważa James Andow (2020), eksperymenty myślowe, w których intuicyjna odpowiedź odgrywać ma rolę świadectwa na rzecz danej filozoficznej tezy bądź teorii, interpretować można w sensie deskryptywnym (jako dociekające, czym jest dany przedmiot bądź jego pojęcie) albo też normatywnym (w którym pytają one raczej o to, jak powinniśmy myśleć o danym przedmiocie). Analizując skrupulatnie kilkanaście przykładów eksperymentów myślowych (w szerokim sensie przyjętym w niniejszej rozprawie) z najnowszych tekstów filozoficznych z wiodących czasopism naukowych¹⁹⁰, autor dochodzi do wniosku, że uprawnione jest interpretowanie ich właśnie na sposób normatywny.

Jest to zresztą również popularna linia krytyki wniosków negatywnego programu filozofii eksperymentalnej. Motywacja jest tutaj zrozumiała: jeśli eksperymentaliści podważają zasadność traktowania intuicji dotyczących eksperymentów myślowych jako świadectw na tej podstawie, że wykazują niewiarygodność *rzeczywistych* sądów intuicyjnych, to zarzut ten oddalić można poprzez wykazanie, że w istocie w filozofii celem nie jest odwołanie się do faktycznie podzielanych intuicji, ale wyrażenie odpowiedniej normy. Eksperymenty myślowe, zgodnie z tym argumentem, pytają nie o to, czy dane pojęcie znalazłoby zastosowanie, ale wskazują, czy zastosowanie to powinno mieć miejsce. W ten sposób Constantine Sandis wskazuje na różnicę między oksfordzką szkołą języka potocznego a filozofią eksperymentalną (na niekorzyść tej drugiej):

[Oksfordzka szkoła języka potocznego] zasadniczo nie jest zainteresowana analizowaniem pojęć w tradycyjnym sensie rozbierania ich na mniejsze komponenty pojęciowe; zamiast tego stara się je często wyklarować czy objaśnić poprzez wyłożenie szczegółowych norm ich użycia. (...) Twierdzenia dotyczące tego, «co zwyczajowo powiedzielibyśmy» nie są oparte na intuicji, ale na powszechnie uznanych faktach dotyczących znaczenia wyrażenia (...). (Sandis 2010: 184, 187)

¹⁹⁰ Łącznie Andow omawia 14 artykułów, wszystkie pochodzą z lat 2018-2019 i czasopism „Thought” oraz „Analysis”.

Ujmując hasłowo: filozofowie eksperymentalni przyglądają się faktycznemu użyciu pojęć, zaś filozoficzni tradycjonałści (jak filozofowie oksfordzcy) zainteresowani są użyciem właściwym. Oczywiście niełatwo wskazać, co w istocie decyduje o poprawności użycia, czy jak inaczej niż poprzez intuicje ustalane są wspomniane „powszechnie uznane fakty”. O ile w przypadku intuicji dotyczących syntaktyki ich poprawność testować możemy bazując na ustalonych regułach gramatycznych¹⁹¹, tak już intuicje dotyczące wprost semantyki nie posiadają takiego jasnego i zobiektywizowanego zespołu reguł – chociażby ze względu na wspomniane wcześniej fiasko klasycznego projektu analizy pojęciowej. Na tej podstawie Henry Jackman uważa, że „analizę pojęciową łatwiej zrozumieć jako proces częściowo *konstruktywny* i *normatywny*” (Jackman 2009: 166). W myśl idei konstruktywizmu pojęciowego Jackmana filozofowie nie badają tego, do czego faktycznie odnosi się dane pojęcie czy w jaki sposób jest ono używane, a raczej konstruują pewne normy jego użycia. Intuicje filozofów nie dlatego mają – jego zdaniem – większą wartość od intuicji laika, że są w jakikolwiek sposób bliższe prawdy, ale po prostu dlatego, że filozofowie większą uwagę zwracają na aspekty normatywne, takie jak np. koherentność danej siatki pojęciowej (Jackman 2009: 167-172).

Wreszcie argumentowi temu w ostatnich latach najwięcej miejsca poświęciła Serena Maria Nicoli. Zdaniem włoskiej filozofki opis filozoficznej praktyki jako opartej w znacznej części na analizie pojęciowej czyniącej użytek z eksperymentów myślowych, w których intuicje są czynnikiem rozstrzygającym o poprawności danej filozoficznej analizy, jest zasadniczo poprawny. W tym popularnym metafizycznym obrazie filozofii czai się jednak – jej zdaniem – jeden kluczowy błąd. Intuicje formułowane w odpowiedzi na pytania w formie: „Co powiedzielibyśmy w sytuacji S?” są mianowicie niesłusznie traktowane jako empiryczne hipotezy dotyczące faktycznej aplikacji analizowanego pojęcia X, podczas gdy w istocie eksperymenty myślowe dotyczą *norm* użycia danego pojęcia – rozumieć je zatem należy w istocie jako odpowiadające na pytanie: „Co powinniśmy powiedzieć w sytuacji S?”. Filozof stara się zatem wyrazić, jakie jest w danym przypadku poprawne czy prawidłowe użycie pojęcia, nie zaś jak pojęcia w rzeczywistości są używane. Innymi słowy, formułowany w odpowiedzi na eksperyment myślowy intuicyjny sąd „ma na celu wyrazić preskrypcję, nie (tylko) deskrypcję danego stanu rzeczy” (Nicoli 2016a: 99).

¹⁹¹ Więcej na temat ewidencyjnej roli intuicji we współczesnej lingwistyce zob. np. Devitt 2010, Drożdżowicz 2018, Brøcker 2020, Schindler, Drożdżowicz i Brøcker 2020.

Skoro normy użycia pojęcia wskazywać mają na poprawną czy właściwą aplikację pojęcia w danej sytuacji, powraca pytanie dotyczące tego, co – skoro nie powszechne użycie – determinuje poprawność stosowania pojęć. Nicoli jest świadoma tego problemu i stara się odpowiedzieć powołując się na rolę filozofa jako eksperta w dziedzinie pojęć:

(...) jeśli przedmiotem filozoficznych dociekań są normy dotyczące użycia «X» w społeczności i jeśli sądy intuicyjne są wyrazem kompetencji, tj. zdolności do użycia «X» w sposób, który zwyczajowo oddaje, jak termin ten jest używany w społeczności, to odwoływanie się do nich jest uzasadnione. (...) Sąd intuicyjny jest raczej opisem tego, co bardzo kompetentny użytkownik języka uznałby za poprawne użycie tego terminu. Innymi słowy: intuicje to hipotezy poprawności, które filozofowie rozwijają w świetle swojej kompetencji i refleksji. (Nicoli 2016a: 87, 89)

Rozważania te sprowadzają się zatem ostatecznie do argumentu z biegłości, który szerzej przedstawiłem w paragrafie 3.2.3, podając tam również szereg racji, dla których argument ten nie jest przekonujący. Choć zatem uważam za nieuzasadnione twierdzenie Nicoli, że filozoficzna biegłość pojęciowa jest źródłem gwarantującym poprawność wyrażanych norm, sam omówiony tu wątek normatywnej interpretacji pytań zawartych w eksperymentach myślowych jest obiecujący i zasługuje, jak sądzę, na nieco dłuższe omówienie.

5.4.2 Inżynieria pojęciowa

Przedstawiony powyżej metafizyczny obraz normatywnej roli eksperymentów myślowych w filozofii, który – mniej lub bardziej wprost – proponowany jest przez niektórych autorów, może z kilku powodów wydawać się atrakcyjny. Po pierwsze, dla badań filozoficznych widzi rolę daleko ważniejszą niż tylko rejestrowanie rzeczywistych zastosowań pojęć w danej społeczności – mają one także wskazywać jaki sposób używania pojęć jest poprawny i wyjaśniać dlaczego tak jest. Intuicje filozofa nie muszą współbrzmieć z powszechnie podzielanymi, a nawet więcej: nie muszą być wolne od rozmaitych błędów poznawczych, bo intuicje przestają w tym obrazie odgrywać istotną rolę epistemiczną. Filozof wskazywać ma na normy użycia pojęć niezależnie – w kontekście uzasadnienia – od tego, co podpowiadają nam odnośne intuicje.

Problem jednak w tym, że obraz ten, potraktowany jako opis *rzeczywistej* praktyki filozoficznej jest po prostu błędny. Jak argumentuję w całej rozciągłości niniejszej rozprawy, intuicje odgrywają w rzeczywistości rolę świadectwa na rzecz *poprawności* danej analizy, nie są wyłącznie wyrazem norm formułowanych przez filozofa. Nie jest zresztą jasne, dlaczego filozofowie, chcąc preskryptywnie wskazywać na normy użycia pojęć, nie mieliby tego celu formułować *explicite* – jeśli filozofowie pisząc „co powiedzielibyśmy w sytuacji S?” tak naprawdę na myśli mają „co powinniśmy powiedzieć w sytuacji S?”, to wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by intencje swe komunikowali wprost. Z faktu, że tego jednak najczęściej (choć jak w dalszej części zobaczymy – nie zawsze) nie robią można jednak wysnuć wniosek, że istotnie w przypadku eksperymentów myślowych odwołują się oni do powszechności intuicji. Liczne przykłady klasycznych eksperymentów myślowych w obrębie filozofii analitycznej pokazują, że analizy rozmaitych pojęć zostają odrzucane właśnie przez ich niezgodność z potocznymi intuicjami.

Jeśli potraktujemy jednak poważnie zastrzeżenia wobec intuicji¹⁹² formułowane zarówno na gruncie rozważań teoretycznych, jak i na podstawie badań empirycznych (zarówno w obszarze filozofii eksperymentalnej, jak i psychologii poznawczej), epistemiczna rola intuicji w filozofii wydaje się problematyczna. Akceptacja wyroków sądów intuicyjnych jako ostatecznych, która filozofom przychodzi często bezrefleksyjnie i automatycznie, pomimo iż intuicja nie spełnia wyśrubowanych w epistemologii wymogów rzetelnego źródła świadectw, nie przydaje uzasadnienia samym filozoficznym twierdzeniom. Co więcej, jak zauważa słusznie Miguel Egler (2020), nawet jeśli na potrzeby dyskusji zgodzimy się z negacjonistami, twierzącymi, że intuicja nie odgrywa ewidencyjnej roli w filozofii¹⁹³, nie oznacza to wcale, że intuicja nie odgrywa żadnej innej, epistemicznie doniosłej roli w filozofii. Przykładowo fakt, iż pewien sąd jest dla danego filozofa intuicyjny, może wpływać na sposób, w jaki będzie on reagował na dostępne dla tego sądu świadectwa. Tym samym zwodzący wpływ różnych intuicji może mieć *implicite* wpływ na utrzymywane przez filozofa twierdzenia nawet wtedy, gdy intuicja nie stanowi bezpośrednio źródła świadectw na rzecz tychże twierdzeń.

Przewagą normatywnego modelu eksperymentów myślowych byłoby więc raczej to, że w jego ramach w istocie zignorować można by intuicje. Istotnie, podejście takie możliwe wydaje się

¹⁹² Zob. zwłaszcza rozdział 3.

¹⁹³ Zob. podrozdział 3.3.

być w ramach zyskującej w ostatnich latach olbrzymią popularność koncepcji tzw. inżynierii pojęciowej. Podstawowa idea jest tutaj bardzo prosta – celem jest nie analiza tego, w jaki sposób dane pojęcie jest używane, ale ulepszanie pojęć, które w jakimś istotnym aspekcie są defektywne i wyrażenie normy zalecającej używanie ich w nowy sposób, pozbawiony wcześniejszych wad:

(...) dlaczego pojęcia, które w rzeczywistości posiadamy, miałyby być najlepszymi narzędziami pojęciowymi do opisywania i teoretyzowania na temat odnośnych aspektów rzeczywistości? Być może filozofię powinno postrzegać się raczej jako inżynierię pojęciową: jako badanie które pojęcie najlepiej odgrywa teoretyczną rolę naszego pojęcia prawdy i jakie ma właściwości, które pojęcie najlepiej odgrywa teoretyczną rolę naszego pojęcia wiedzy i jakie ma właściwości etc. (Eklund 2015: 376)

Najczęściej inżynieria pojęciowa przedstawiana jest po prostu w kontrze do analizy pojęciowej:

Inżynierowie pojęciowi mają na celu raczej polepszenie bądź zastąpienie niż analizowanie; raczej tworzenie niż odkrywanie. Podczas gdy analiza pojęciowa zainteresowana jest pojęciami, które mamy, inżynieria pojęciowa zainteresowana jest pojęciami, które powinniśmy mieć. Projekt ten jest raczej preskryptywny niż deskryptywny. (Nado 2021a: 1509)

Idea inżynierii pojęciowej świadomie i wprost¹⁹⁴ odwołuje się do zaproponowanej przez Rudolfa Carnapa metody eksplikacji, polegającej na „przekształceniu danego, mniej lub bardziej niedokładnego pojęcia w dokładne, czy raczej zastąpienia tego pierwszego drugim” (Carnap 1950: 3)¹⁹⁵. Niemiecki filozof metodę eksplikacji pojęć stosował zwłaszcza w odniesieniu do terminów naukowych. Nowe, w pewien sposób ulepszone pojęcie miało spełniać w szczególności cztery warunki: podobieństwa (do „starego” pojęcia), dokładności (precyzyjnego ustalenia ekstensji), owocności (przydatności w formułowaniu twierdzeń ogólnych) oraz prostoty (tak dużej, jak to tylko możliwe) (Carnap 1950: 6-7; zob. też Carnap 2005). Przykłady, którymi posługuje się Carnap, dotyczą zarówno przypadków zastąpienia

¹⁹⁴ Zob. np. Schupbach 2017, Koch 2019, Cappelen i Plunkett 2020.

¹⁹⁵ Jako że tropy niemal wszystkich filozoficznych zagadnień o wystarczającym poziomie ogólności odnaleźć można w starożytnej Grecji, argumentuje się niekiedy, że podobne do eksplikacji Carnapa idee odnaleźć można już w koncepcji definicji Arystotelesa (zob. Feldbacher-Escamilla 2019).

jednego pojęcia drugim (np. niedokładne pojęcie ciepła zastępujemy w teoriach naukowym dokładniejszym i kwantytatywnym pojęciem temperatury), jak i zmiany w obrębie tego samego pojęcia, polegającej np. na zmianie jego ekstensji (np. z uwagi na istotne racje empiryczne i teoretyczne, z ekstensji przed-teoretycznego pojęcia ryby wykluczamy wieloryby czy delfiny).

Najistotniejszym imperatywem, który dzielony jest zarówno przez metodę eksplikacji Carnapa, jak i współczesną jej wersję w postaci inżynierii pojęciowej, jest chęć posługiwania się pojęciami, które są znacznie bardziej funkcjonalne, a zatem przydatne dla celów teoretycznych. Sama inżynieria pojęciowa nie jest oczywiście wolna od swoich problemów i w rozmaity sposób jest krytykowana. Przykładowo, wciąż na różne sposoby formułowane są odpowiedzi na wymierzoną w metodę eksplikacji słynną krytykę Petera Strawsona, który zasygnalizował Carnapowi tzw. problem zmiany tematu, czyli kwestię dotyczącą tego, jak ustalić granice pojęciowej rewizji, by w dalszym ciągu odnosić się do tego samego przedmiotu (Strawson 1963). Wśród wielu innych współcześnie omawianych problemów znaleźć możemy też takie kwestie, jak choćby spór o odpowiednią teorię metasemantyczną¹⁹⁶, problem kontroli nad pojęciową rewizją¹⁹⁷, zagadnienie wpływu na znaczenie zewnętrznych wobec pojęć czynników¹⁹⁸ czy społeczny wymiar pojęciowych rewizji¹⁹⁹.

Jako że bieżące rozważania nie mają na celu ani prezentacji idei inżynierii pojęciowej, ani też argumentacji na jej korzyść (czy przeciwko niej), wszelkie te zagadnienia nie będą tutaj omawiane. Z punktu widzenia kwestii dotyczących ewidencyjnej roli intuicji w filozofii, istotny jest jeden aspekt propozycji inżynierów pojęciowych. Otóż proponowana przez nich metoda pozwala w pełni świadomie zrezygnować z opierania się na intuicjach przy konstruowaniu eksperymentów myślowych i tym samym uodpornić się na wszelkie możliwe defekty epistemiczne intuicji, sygnalizowane w przeciągu niniejszej rozprawy.

W jaki sposób pojęcia można poprzez eksperymenty myślowe raczej preskrybować pojęcia niż dokonywać ich analizy? Rozważmy to na przykładzie, pochodzącym zresztą nie z najnowszej literatury w zakresie inżynierii pojęciowej, ale z klasycznego już artykułu Andy'ego Clarka i

¹⁹⁶ Zob. np. Burgess i Sherman 2014, Sawyer 2018, 2020, Cappelen 2018, 2020, Pinder 2019.

¹⁹⁷ Zob. np. Cappelen 2018, Prinzing 2018, Fischer 2020, Ball 2020, Richard 2020.

¹⁹⁸ Zob. np. Haslanger 2012, 2020, Koch 2021, Pinder 2019.

¹⁹⁹ Zob. np. Haslanger 2012, Bach 2019b, Ludwig 2020, Brigandt i Rosario 2020.

David Chalmersa dotyczącego idei rozszerzonego umysłu. Autorzy argumentują za eksternalizmem aktywnym – stanowiskiem, zgodnie z którym znajdujące się „w świecie”, zewnętrzne wobec ciała odpowiednio sprzężone systemy wspomagające poznanie w istocie powinny być traktowane jako elementy umysłu. Chcąc zobrazować tę ideę, autorzy konstruują eksperyment myślowy, którego scenariusz dotyczy dwóch osób – Ingi i Ottona. Ich systemy poznawcze różnią się tym, że Otto cierpi na poważne problemy z pamięcią, stąd wszelkie nabyte informacje zapisuje w notatniku, który zawsze ma pod ręką i sięga do niego, chcąc przywołać daną informację. Przykładowo więc, gdy Inga zastanawiając się, na jakiej ulicy znajduje się dane muzeum „sięga” do swej pamięci, analogicznie Otto sięga do swego notatnika – przypadki te (przy odpowiednich założeniach o sprzężeniu systemu w postaci notatnika) są zdaniem autorów na tyle podobne od strony poznawczej, że w przypadku obu bohaterów eksperymentu myślowego możemy mówić o posiadaniu odnośnego przekonania nawet *zanim* sięgną oni do (wewnętrznego bądź zewnętrznego) rezerwuaru pamięci.

Niektórzy będą sprzeciwiać się temu wnioskowi. Nasza oponentka mogłaby (...) upierać się, że kiedy używa terminu «przekonanie», może nawet zgodnie ze standardowym użyciem języka, Otto po prostu nie zostanie uznany za przekonanego, iż muzeum jest na Pięćdziesiątej Trzeciej Ulicy. Nie chcemy dyskutować, jakie jest standardowe użycie języka w tej sprawie; nasz ogólniejszy argument powiada, że pojęcie przekonania powinno być używane tak, aby Otto kwalifikował się jako posiadający odnośne przekonanie. (...) Różnice między przypadkami Ottona i Ingi są uderzające, lecz powierzchowne. Używając pojęcia «przekonanie» w szerszy sposób, wskazujemy na coś bardziej zbliżonego do rodzaju naturalnego. Pojęcie staje się głębsze i bardziej integralne, a poza tym jest bardziej przydatne w wyjaśnieniach. (Clark i Chalmers 2008: 351-352)

Zauważmy od razu, że zaproponowanej przez Clarka i Chalmersa definicji pojęcia przekonania nie da się po prostu odrzucić na podstawie intuicji. Autorzy wyraźnie są tego świadomi, ponadto wskazują też na to, dlaczego ich zdaniem ewentualna nieintuicyjność ich definicji nie stanowi problemu. Są w stanie zaakceptować fakt, że proponowane przez nich użycie pojęcia przekonania może różnić się z użyciem powszechnym, gdyż ich inżynieria pojęciowa pociąga za sobą istotne korzyści teoretyczne, wskazane w dwóch ostatnich zdaniach powyższego cytatu.

Intencje Clarka i Chalmersa są więc otwarcie normatywne, co zresztą *explicite* potwierdzają. Nie są oni zainteresowani analizą pojęcia rozumianą jako uchwycenie – przy wydatnym udziale intuicji – przypisywanych mu znaczeń, ale postulują jak, oraz z jakich powodów, powinniśmy raczej zmienić sposób, w jaki danego pojęcia zwykliśmy używać.

Sama idea zastąpienia – czy raczej uzupełnienia – analizy pojęciowej przez projekt inżynierski wymaga szerszego umocowania teoretycznego i osobnego rozwinięcia. Wydaje się jednak, iż *prima facie* odpowiada na wiele wyzwań słusznie stawianych zwolennikom analizy pojęciowej, opartej na ewidencyjnej roli intuicji. Morał niniejszego rozdziału byłby więc następujący: intuicje mogą mieć rolę świadectw dotyczących analizowanych pojęć, jednak ze względu na rozmaite epistemiczne niedoskonałości powinniśmy podchodzić do nich ze znaczną ostrożnością. W szczególności zaś warto rozważyć możliwość nieco większego eklektyzmu metodologicznego. Analiza pojęciowa uprawiana „z fotela” może w wydatnym stopniu pomóc „oczyścić” pojęcia, chociażby poprzez usunięcie z nich wewnętrznych sprzeczności – zarówno w sensie sprzeczności wewnątrz danej siatki pojęciowej, jak i sprzeczności wewnętrznej danego pojęcia. Intuicje mogą stanowić świadectwo na rzecz poprawności danej analizy, lecz jeśli mogą zostać wsparte również danymi empirycznymi – np. poprzez badania w zakresie filozofii eksperymentalnej²⁰⁰ – zyskują tym samym tylko na epistemicznej wiarygodności. Jeśli jednak celem naszych badań jest polepszenie naszych narzędzi reprezentacyjnych, jakimi są pojęcia, cel normatywny badań powinien być jasno komunikowany. Intuicje mają ważną rolę w filozoficznych analizach, nie powinny jednak odgrywać roli rozstrzygającej.

²⁰⁰ Szerzej o sugerowanej tu możliwości wzajemnego wsparcia inżynierii pojęciowej i filozofii eksperymentalnej piszą np. Shepherd i Justus 2015, Schupbach 2017, Nado 2021b, Koch 2019, Fischer 2020.

Zakończenie

Wśród kluczowych dla filozofii pojęć znajdziemy wiele takich, które są nieustającym przedmiotem kontrowersji i sporów, dotyczących ich właściwej definicji, zakresu oraz roli, jaką odgrywać mają zarówno w filozofii, jak i w życiu codziennym. Do pewnego stopnia nie powinno to oczywiście dziwić – tego rodzaju budzącymi kontrowersje pojęciami filozofowie zainteresowani są właśnie dlatego, że odpowiedź na wspomniane kwestie sporne nie jest w żadnej mierze oczywista i wymaga pogłębionego namysłu i refleksji, czyli czynności poznawczych charakterystycznych właśnie dla filozofii. Z drugiej strony niekonkluzywność wielu tego typu filozoficznych debat może budzić zaniepokojenie. Refleksja nad trudnymi i budzącymi kontrowersje kwestiami nie jest przecież prowadzona „dla sportu”, dla samej tylko rozrywki intelektualnej uczestniczącej w niej stron. Choć popularny slogan głosi, że filozofowie zajmują się raczej zadawaniem pytań, niż szukaniem na nie odpowiedzi, dla wielu postawa taka nie jest satysfakcjonująca.

Problem ten wyraźnie widoczny jest w przypadku filozofii analitycznej. Historycznie patrząc, fundamentalną ideą filozofii analitycznej było porzucenie ambicji odpowiedzi na „wielkie pytania” drogą budowy monumentalnych systemów filozoficznych na rzecz skromniejszych, lecz znacznie bardziej pozostających w zasięgu możliwości badań analitycznych dotyczących wybranych, niewielkich „fragmentów” rzeczywistości. Jedną z istotnych dróg wiodących do tego celu miała być analiza pojęciowa, w której wszelkie filozoficzne eksploracje dotyczące samego „świata” poprzedzone miały być skrupulatnym badaniem samych pojęć, używanych do jego opisu i kategoryzacji.

Konstatacja ta łączy się z tematyką niniejszej rozprawy w dwojnasób. Po pierwsze zagadnienie intuicji również w podobny sposób podatne jest na bycie przedmiotem tego rodzaju sporów. Jest to widoczne nawet jeśli pominiemy perspektywę historyczną, która ukazuje szeroko zakrojoną niezgodę co do właściwej aplikacji pojęcia intuicji i rozmaite, często wzajem wykluczające się jej rozumienia w filozofii. W samej tylko współczesnej filozofii analitycznej, na której w rozprawie położony był nacisk, daleko jesteśmy od konsensusu co do tego, czym intuicja jest, w jaki sposób można ją zdefiniować, jakie są kluczowe charakteryzujące ją czynniki oraz wreszcie jaka dokładnie jest jej rola w filozofii. Jednocześnie, po drugie, często intuicja uważana bywa za probierz pojęciowych analiz – to dzięki intuicji, zdaniem wieku

współczesnych filozofów, rozstrzygnąć możemy o poprawności danej analizy. Jeśli pogląd ten jest jednak trafny, to nieokreśloność intuicji we współczesnych debatach teoretycznych staje się dla oceny samej praktyki analizy pojęciowej sporym problemem.

W pracy tej z problemem tym starałem poradzić sobie proponując możliwie najogólniejsze i niekontrowersyjne rozumienie intuicji we współczesnej filozoficznej praktyce. Wymagało to wprawdzie bliższego przyjrzenia się temu, jak ta praktyka w rzeczywistości wygląda, następnie zaś krytycznego rozważenia najpopularniejszych współczesnych teorii czy koncepcji intuicji formułowanych na gruncie filozofii analitycznej. Dopiero na tej bazie możliwe stało się wprawdzie zaproponowanie pewnej ogólnej charakterystyki intuicji, która byłaby w stanie uczynić zadość zwyczajowym konotacjom terminu „intuicja”, unikając przy tym najistotniejszych problemów bardziej szczegółowych koncepcji, a równocześnie byłaby zbieżna z tym, co o intuicji mają do powiedzenia nauki empiryczne, takie jak psychologia poznawcza. Dysponując zaś tą charakterystyką możliwe było drobiazgowo ocenienie roli intuicji w filozofii, zwłaszcza tej opierającej się na wykorzystywaniu eksperymentów myślowych w analizie pojęciowej. Doprowadziło to do konkluzji głoszącej, że choć intuicja może być uznawana jako świadectwo czy źródło świadectw na rzecz poprawności (lub jej braku) analizy pojęć, to jest świadectwem niedoskonałym, stąd też powinna zostać wsparta możliwie szeroką gamą innego tego typu świadectw, jeśli kwestię metodologicznej poprawności filozofii chcemy potraktować na poważnie.

Jak sugeruję jednak w końcowej części dysertacji, być może – w przypadku niektórych przynajmniej eksploracji filozoficznych – wobec bezowocowości analiz pojęciowych atrakcyjniejszą dla filozofa alternatywą mogą być badania prowadzone w nurcie konstruktywistycznym, w którym zamiast daremnie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, czym dane pojęcie jest, skupiamy się raczej na pytaniu o to, czym być powinno. Taką perspektywę oferuje chociażby zyskująca coraz większą popularność inżynieria pojęciowa, która z epistemicznymi defektami intuicji poczyniła sobie tyleż radykalnie, co nadzwyczaj skutecznie – po prostu zupełnie nasze pojęciowe intuicje ignorując.

Podsumowując zawarte w rozprawie rozważania, warto raz jeszcze zrekapitulować najważniejsze uzyskane wyniki dotyczące badań nad naturą i rolą intuicji w filozofii. Intuicja w filozofii rozumiana jest niezwykle szeroko i na rozmaite, wzajem nieraz sprzeczne sposoby. Nie sposób zatem zapewne zbudować takiej jej definicji, która w adekwatny sposób czyniłaby

zadość wszystkim stronom sporu we współczesnej filozofii analitycznej, dotyczącego jej natury. Zamiast tego można spróbować przyjrzeć się różnym koncepcjom teoretycznym w filozofii, rzeczywistej filozoficznej praktyce oraz perspektywie nauk empirycznych w celu sformułowania takiego jej ujęcia, które zgodne będzie z koncepcjami formułowanymi w ramach tych różnych optyk. Przede wszystkim wskazać należy na charakterystyczne przykłady użycia intuicji w filozofii. Paradygmatycznymi egzemplifikacjami są tutaj eksperymenty myślowe – rozumiane szeroko, jako hipotetyczne przypadki czy przykłady – których analiza prowadzi do wniosku, że intuicja obecna jest w nich w formie spontanicznego sądu decydującego o poprawności bądź niepoprawności aplikacji danego pojęcia czy definicji danego przedmiotu. W ten sposób intuicja staje się świadectwem na rzecz bronionej tezy czy teorii filozoficznej.

Jak starałem się wykazać, kluczową kwestią dla zrozumienia natury intuicji jest jej nieinferencyjność. Zwróciłem jednak przy tym uwagę na kluczowe rozróżnienie dwóch sensów, w których możemy mówić o intuicji. Po pierwsze zatem intuicję można rozumieć jako pewien stan czy proces mentalny, w wyniku którego coś narzuca nam się w określony sposób. Po drugie zaś intuicją nazywać możemy treść takiego stanu, wyrażoną za pomocą sądu. Ściśle rzecz ujmując można zatem mówić, że to sądy intuicyjne są świadectwem w filozofii, zaś intuicja w pierwszym sensie jest tych świadectw źródłem. Ustalenia te wydają się dobrze korespondować również z empirycznymi badaniami nad intuicją, prowadzonymi na gruncie psychologii poznawczej. O nieinferencyjności intuicji możemy więc mówić zarówno mając na myśli, że dany sąd intuicyjny nie jest wyprowadzony dedukcyjnie z przesłanek, jak i że proces, będący źródłem sądu, nie opiera się na świadomym wnioskowaniu.

Obie te perspektywy nie są jednak w prosty sposób rozdzielne. Przeciwnicy tezy o ewidencyjnej roli intuicji w filozofii często podnoszą argument, że filozofowie nierzadko *explicite* przedstawiają racje czy przesłanki stojące za przyjęciem sądu uznawanego za intuicyjny, zatem nie ma on charakteru nieinferencyjnego. Dla przyjęcia sądu, jak starałem się wykazać, istotna jest jednak jego etiologia, zatem to intuicyjność sądu – fakt, że ma on swoje źródło w intuicji rozumianej jako stan czy proces – decyduje o jego akceptacji, zaś racje na jego korzyść formułowane są raczej *ex post*. Także i tę tezę, prócz argumentów metafizycznych, wzmacniałem w rozprawie świadectwami empirycznymi z zakresu psychologii. Również na płaszczyźnie empirycznej, poza rozważaniami *stricte* filozoficznymi, leży – jak uważam –

ostateczna odpowiedź na pytanie o to, czy na etapie procesu umysłowego zachodzi jakiegoś rodzaju inferencja, czy też jest proces ten jest jej pozbawiony. Dla bronionej przeze mnie tezy istotne jest jednak to, że bezpośrednie świadectwo – sąd intuicyjny – ma charakter nieinferencyjny, zaś na etapie jego formułowania – w wyniku procesu czy stanu intuicji – na żadnym etapie nie mamy do czynienia ze świadomym wnioskowaniem. To właśnie nieinferencyjność intuicji przesądza o silnym poczuciu przekonania towarzyszącym nierzadko formułowaniu intuicyjnego sądu. Nie oznacza to jednak, że taki sąd musi zostać ostatecznie zaakceptowany: intuicja ma bowiem charakter dyspozycyjny, skłania nas do jego przyjęcia, lecz w obliczu przeciwstawnych sądowi świadectw możemy go odrzucić.

Same zaś intuicje (czy sądy intuicyjne) są w filozofii, jak argumentowałem, świadectwem mentalistycznym. Oznacza to, że stanowią one świadectwa dotyczące pojęć, nie zaś przedmiotów w świecie, będących ich desygnatami. Nie pociąga to jednak za sobą mało atrakcyjnej wizji filozofii, jako skoncentrowanej tylko na badaniach formalnych, dotyczących pojęć naszego umysłu i niezainteresowanej rzeczywistością pozamentalną. Przeciwnie, badania pojęciowe są – nieraz nieodzownym – punktem wyjścia do badań dotyczących samej rzeczywistości, zatem choć intuicje nie odnoszą się dowodliwie do niej bezpośrednio, to bez zainteresowania wpierw pojęciami filozofia nie będzie w stanie w odpowiedzialny sposób teoretyzować na temat ich przedmiotów. Nie sposób wskazać, w jaki sposób intuicje miałyby stanowić bezpośrednie, ekstramentalistyczne świadectwa dotyczące przedmiotów w świecie.

Rozważania zawarte w dysertacji prowadzą zatem do potwierdzenia stawianych we wstępie ogólnych tez. Po pierwsze, intuicja pełni w filozofii rolę świadectwa na rzecz danych filozoficznych tez czy teorii. Po drugie, tego rodzaju świadectwem *sensu stricte* są intuicyjne sądy, których źródłem jest intuicja pojmowana jako pewien stan czy proces, a które cechują się nieinferencyjnością oraz własnościami dyspozycyjnymi. Po trzecie wreszcie, świadectwa te mają charakter mentalistyczny, innymi słowy – dotyczą (w sposób bezpośredni) naszych pojęć, a nie przedmiotów będących ich desygnatami.

Tezy te łącznie stanowią także trzon odpowiedzi na tytułowe zagadnienie niniejszej dysertacji. Naturę intuicji rozumieć możemy dwojako: z jednej strony jako pewien mentalny stan czy proces, który może być badany empirycznie, z drugiej o intuicji mówić możemy w kontekście produktów tego stanu czy procesu – sędach intuicyjnych. Scharakteryzować zaś intuicje

możemy poprzez ich nieinferencyjność oraz własności dyspozycyjne. Tak pojęta intuicja odgrywa w filozofii rolę świadectwa na rzecz pewnych tez czy teorii, odnoszących się do pojęć. Wniosek z zawartych w rozprawie rozważań jest jednak równocześnie taki, że tego rodzaju świadectwa są wysoce fallibilne i epistemicznie niedoskonałe, dlatego też filozofowie powinni w znacznie szerszym niż dotychczas zakresie zwrócić uwagę na metodologiczne ograniczenia uprawianej przez nich dyscypliny. W szczególności w tych obszarach filozofii, w których intuicja odgrywa istotną epistemicznie rolę, warto rozważyć poszerzenie dostępnych narzędzi poznawczych czy wręcz zwrócić się w stronę projektów mniej problematycznych z epistemicznego punktu widzenia.

Bibliografia

Alechnowicz, Iwona (2010), *Spór o psychologię eksperymentalną w dyskusjach filozoficznych na początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Alexander, Joshua (2010), *Is Experimental Philosophy Philosophically Significant?*, „Philosophical Psychology” 23 (3), str. 377-389.

Alexander, Joshua (2012), *Experimental Philosophy: An Introduction*, Polity.

Alexander, Joshua (2017), *The Challenges Involved with Going Negative*, „Journal of Indian Council of Philosophical Research” 34 (3), str. 465-479.

Alexander, Joshua; Weinberg, Jonathan (2007), *Analytic Epistemology and Experimental Philosophy*, „Philosophy Compass” 2 (1), str. 56-80.

Andersen, Jon Aarum (2000), *Intuition in Managers: Are Intuitive Managers More Effective?*, „Journal of Managerial Psychology” 15 (1), str. 46-63.

Anderson, Frederick (1926), *Intuition*, „The Journal of Philosophy” 23 (14), str. 365-377.

Andow, James (2015), *How “Intuition” Exploded*, „Metaphilosophy” 46 (2), str. 189-212.

Andow, James (2016a), *Abduction by Philosophers: Reorienting Philosophical Methodology*, „Metaphilosophy” 47 (3), 353-370.

Andow, James (2016b), *Thin, Fine and with Sensitivity: A Metamethodology of Intuitions*, „Review of Philosophy and Psychology” 7 (1), str. 105-125.

Andow, James (2020), *Intuitions About Cases as Evidence (For How We Should Think)*, „Inquiry” (w przygotowaniu), <https://philarchive.org/rec/ANDIAC-11> (dostęp: 25.05.2020).

Angelucci, Adriano (manuskrypt), *On Giving Arguments for Cases. A Levels-Based Proposal*.

Angelucci, Adriano; Arcangeli, Margherita (2019), *Introduction: New Perspectives on Philosophical Thought Experiments*, „Topoi” 38 (4), str. 763-768.

Armstrong, David (1982), *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, PWN.

Ashton, Zoe; Mizrahi, Moti (2018a), *Intuition Talk Is Not Methodologically Cheap: Empirically Testing the «Received Wisdom» About Armchair Philosophy*, „Erkenntnis” 83 (3), str. 595-612.

Ashton, Zoe; Mizrahi, Moti (2018b), *Show Me the Argument: Empirically Testing the Armchair Philosophy Picture*, „Metaphilosophy” 49 (1-2), str. 58-70.

Audi, Robert (2008), *Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics*, „Ethical Theory and Moral Practice” 11 (5), str. 475-492.

Augustyn (1996), *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Znak.

Bach, Theodore (2019a), *In Defence of Armchair Expertise*, „Theoria” 85 (5), str. 350-382.

Bach, Theodore (2019b), *Real Kinds in Real Time: On Responsible Social Modeling*, „The Monist” 102 (2), str. 236-258.

Bacon, Francis (1955), *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN.

Balcerak Jackson, Magdalena (2018), *Intuitions as Inferential Judgments*, „Philosophical Issues” 28 (1), str. 7-29.

Ball, Derek (2020), *Revisionary Analysis without Meaning Change (Or, Could Women Be Analytically Oppressed?)*, [w:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (red.), Oxford University Press, str. 35-58.

Baz, Avner (2012), *When Words Are Called For: A Defense of Ordinary Language Philosophy*, Harvard University Press.

Baz, Avner (2016), *Ordinary Language Philosophy*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, H. Cappelen, T.Sz. Gendler, J. Hawthorne (red.), Oxford University Press, str. 112-129.

Bealer, George (1983), *Remarks on Classical Analysis*, „Journal of Philosophy” 80 (11), str. 711-712.

Bealer, George (1992), *The Incoherence of Empiricism*, „Aristotelian Society Supplementary Volume” 66 (1), str. 99-138.

Bealer, George (1996), *A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy*, „Philosophical Studies” 81 (2-3), str. 121-142.

Bealer, George (1998), *Intuition and the Autonomy of Philosophy*, [w:] *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M. DePaul, W. Ramsay (red.), Rowman & Littlefield Publishers, str. 201-240.

Bealer, George (2000), *A Theory of the A Priori*, „Pacific Philosophical Quarterly” 81, str. 1-30.

Bealer, George (2008), *Intuition and Modal Error*, [w:] *Epistemology: New Essays*, Q. Smith (red.), Oxford University Press, str. 189-223.

Beebe, James (2013), *A Knobe Effect for Belief Ascriptions*, „Review of Philosophy and Psychology” 4 (2), str. 235-258.

Beebe, James; Buckwalter, Wesley (2010), *The Epistemic Side-Effect Effect*, „Mind and Language” 25 (4), str. 474-498.

Beebe, James; Undercoffer, Ryan (2015), *Moral Valence and Semantic Intuitions*, „Erkenntnis” 80 (2), str. 445-466.

Beebe, James; Undercoffer, Ryan (2016), *Individual and Cross-Cultural Differences in Semantic Intuitions: New Experimental Findings*, „Journal of Cognition and Culture” 16 (3-4), str. 322-357.

Beebe, Helen; Sabbarton-Leary, Nigel (red.) (2010), *The Semantics and Metaphysics of Natural Kinds*, Routledge.

Bengson, John (2015), *The Intellectual Given*, „Mind” 124 (495), str. 707-760.

Bergson, Henri (2021), *Intuicja filozoficzna*, [w:] tenże, *Myśl i ruch*, przeł. E. Walerich, PWN, str. 109-130.

Biłgorajski, Piotr (2016), *Relacja między pojmovalnością a możliwością w kontekście sporu o znaczenie eksperymentów myślowych w filozofii*, „Filozofia Nauki” 4 (96), str. 149-166.

Bird, Alexander; Tobin, Emma (2018), *Natural Kinds*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds> (dostęp: 10.10.2019).

Black, Max (1944), *The «Paradox of Analysis»*, „Mind” 53 (211), str. 263-267.

Blackmore, Susan (2005), *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press.

Blaustein, Leopold (1931), *O naoczności jako właściwości niektórych przedstawień*, Księgarnia Książnica-Atlas.

Blouw, Peter, Buckwalter, Wesley, Turri, John (2017), *Gettier Cases: A Taxonomy*, [w:] *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, R. Borges, C. de Almeida, P.D. Klein (red.), Oxford University Press, str. 242-252.

Bobryk, Jerzy (2008), *Pojęcie intuicji w psychologii poznawczej*, [w:] *Wiedza a intuicja*, A. Motycka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, str. 129-148.

Bolton, Robert (2014), *Intuition in Aristotle*, [w:] *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*, L.M. Osbeck, B.S. Held (red.), Cambridge University Press, str. 39-54.

BonJour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press.

BonJour, Laurence (1998), *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge University Press.

BonJour, Laurence (2010), *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses. Second Edition*, Rowman & Littlefield Publishers.

BonJour, Laurence (2014), *In Defense of the A Priori*, [w:] *Contemporary Debates in Epistemology*, M. Steup, J. Turri, E. Sosa (red.), Wiley Blackwell, str. 177-184.

BonJour, Laurence (manuskrypt), *In Defense of Rational Insight*, dostępne pod adresem: <http://faculty.washington.edu/bonjour/Unpublished%20articles/BonJour,%20In%20Defense%20of%20Rational%20Insight.pdf> (dostęp 12.04.2019).

Borges, Rodrigo, de Almeida, Claudio, Klein, Peter (2017) *Preface* [w:] *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, R. Borges, C. de Almeida, P.D. Klein (red.), Oxford University Press, str. vii-ix.

Bourget, David; Chalmers, David (2014), *What Do Philosophers Believe*, „Philosophical Studies” 170 (3), str. 465-500.

Bowers, Kenneth; Regehr, Glenn; Balthazard, Claude; Parker, Kevin (1990), *Intuition in the Context of Discovery*, „Cognitive Psychology” 22 (1), str. 72-110.

Braddon-Mitchell, David; Nola, Robert (2009), *Introducing the Canberra Plan*, [w:] *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, eadem (red.), MIT Press, str. 1-20.

Brendel, Elke (2004), *Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments*, „Dialectica” 1 (58), str. 89-108.

Brentano, Franz (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, PWN.

Brigandt, Ingo; Rosario, Esther (2020), *Strategic Conceptual Engineering for Epistemic and Social Aims*, [w:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (red.), Oxford University Press, str. 100-124.

Brøcker, Karen (2020), *Justifying the Evidential Use of Linguistic Intuitions*, „Synthese” (w przygotowaniu), DOI: 10.1007/s11229-020-02563-w <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-020-02563-w> (dostęp: 30.05.2020).

Brogaard, Berit (2014), *Intuitions as Intellectual Seemings*, „Analytic Philosophy” 55 (4), str. 382-393.

Brouwer, Luitzen Egbertus Jan (1913), *Intuitionism and Formalism*, „Bulletin of the American Mathematical Society” 20, str. 81-96.

Brown, James Robert (1991a), *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Routledge .

Brown, James Robert (1991b), *Thought Experiments: A Platonic Account*, [w:] *Thought Experiments in Science and Philosophy*, T. Horowitz, G. Massey (red.), Routledge.

Brown, Jessica (2013), *Intuitions, Evidence and Hopefulness*, „Synthese” 190 (12), str. 2021-2046.

Brown, Jessica (2017), *The Gettier Case and Intuition*, [w:] *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, R. Borges, C. de Almeida, P. Klein (red.), Oxford University Press, str. 191-212.

Brożek Anna, Jadacki Jacek (2012a), *Eksperymenty myślowe w nauce*, „Filozofia Nauki” 1 (77), str. 5-32.

- Brożek Anna, Jadacki Jacek (2012b), *Eksperymenty myślowe w filozofii*, „Filozofia Nauki” 2 (78), str. 5-27.
- Brun, Georg (2018a), *Explication as a Method of Conceptual Re-Engineering*, „Erkenntnis” 81 (6), str. 1211-1241.
- Brun, Georg (2018b), *Thought Experiments in Ethics*, [w:] *The Routledge Companion to Thought Experiments*, M. Stuart, Y. Fehige, J.R. Brown (red.), Routledge, str. 195-210.
- Buckwalter, Wesley (2014a), *Gettier Made ESEE*, „Philosophical Psychology” 27 (3), str. 368-383.
- Buckwalter, Wesley (2014b), *Intuition Fail: Philosophical Activity and the Limits of Expertise*, „Philosophy and Phenomenological Research” 92 (2), str. 378-410.
- Buckwalter, Wesley; Stich, Stephen (2014), *Gender and Philosophical Intuition*, [w:] *Experimental Philosophy: Volume 2*, J. Knobe, S. Nichols (red.), Oxford University Press, str. 307-346.
- Bujko, Mirosław (2006), *Złoty pociąg*, W.A.B.
- Bunge, Mario (1962), *Intuition and Science*, Prentice-Hall.
- Burge, Tyler (1993), *Concepts, Definitions, and Meaning*, „Metaphilosophy” 24 (4), str. 309-325.
- Burgess, Alexis; Sherman, Brett (red.) (2014), *Metasemantics. New Essays on the Foundations of Meaning*, Oxford University Press.
- Butler, Ronald (1978), *Report on Analysis «Problem» No. 16*, „Analysis” 38 (3), str. 113-114.
- Cappelen, Herman (2012), *Philosophy Without Intuitions*, Oxford University Press.
- Cappelen, Herman (2014a), *Replies to Weatherson, Chalmers, Weinberg, and Bengson*, „Philosophical Studies” 171 (3), str. 577-600.
- Cappelen, Herman (2014b), *Reply to Boghossian, Brogaard and Richard*, „Analytic Philosophy” 55 (4), str. 407-421.
- Cappelen, Herman (2014c), *X-Phi Without Intuitions?*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D.P. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 269-286.

Cappelen, Herman (2018), *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford University Press.

Cappelen, Herman (2020), *Conceptual Engineering, Topics, Metasemantics, and Lack of Control*, „Canadian Journal of Philosophy” 50 (5), str. 594-605.

Cappelen, Herman; Hawthorne, John (2009), *Relativism and Monadic Truth*, Oxford University Press.

Cappelen, Herman; Plunkett, David (2020), *Introduction: A Guided Tour of Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, [w:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (red.), Oxford University Press, str. 1-26.

Carey, Susan (2009), *The Origin of Concepts*, Oxford University Press.

Carnap, Rudolf (1950), *Logical Foundations of Probability*, The University of Chicago Press.

Carnap, Rudolf (2005), *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, przeł. A. Koterski, Wydawnictwo IFiS PAN.

Castellano, Federico (2018), *Concepts: Neither Representations nor Abilities but Rules*, „Principia” 22 (2), str. 277-300.

Cath, Yuri (2012), *Evidence and Intuition*, „Episteme” 9 (4), str. 311-328.

Cegielski, Max (2004), *Apokalipso*, W.A.B.

Cekiera, Kamil (2017), *Spory wokół epistemicznego statusu intuicji filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 3 (103), str. 137-158.

Cekiera, Kamil (2020), *Imagination as a Philosophical Tool: Intuition, Thought Experiments and Conceivability*, [w:] *Imagination – Art, Science and Social World*, I. Błocian, D. Prokudin (red.), Peter Lang, str. 65-78.

Chalmers, David (2002), *Does Conceivability Entail Possibility?*, [w:] *Conceivability and Possibility*, T.Sz. Gendler, J. Hawthorne (red.), Oxford University Press, str. 145-200.

Chalmers, David (2010), *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, PWN.

Chalmers, David (2012), *Constructing the World*, Oxford University Press.

- Chalmers, David (2014), *Intuitions in Philosophy: A Minimal Defense*, „Philosophical Studies” 171 (3), str. 535-544.
- Chater, Nick; Heyes, Cecilia (1994), *Animal Concepts: Content and Discontent*, „Mind & Language” 9 (3), str. 209-246.
- Chisholm, Roderick (1994), *Teoria poznania*, przeł. R. Ziemińska, Daimonion.
- Chisholm, Roderick, Potter Richard C. (1981), *The Paradox of Analysis: A Solution*, „Metaphilosophy” 12 (1), str. 1-6.
- Chmielewski, Adam (2014), *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Chudnoff, Elijah (2013), *Intuition*, Oxford University Press.
- Chudnoff, Elijah (2014), *The Rational Roles of Intuition*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 9-35.
- Chudnoff, Elijah (2016), *Intuition, Presentational Phenomenology, and Awareness of Abstract Objects: Replies to Manning and Witmer*, „Florida Philosophical Review” XVI (1), str. 117-127.
- Churchland, Patricia (2013), *Touching a Nerve: Our Brains, Our Selves*, W.W. Norton & Company.
- Ciecierski, Tadeusz (2013), *Nastawienia sądeniowe*, PWN.
- Ciecierski, Tadeusz (2016), *O pojęciu sądu*, [w:] *Przewodnik po filozofii języka*, J. Odrowąż-Sypniewska (red.), Wydawnictwo WAM, str. 287-341.
- Ciecierski, Tadeusz; Grabarczyk, Paweł (2020), *Introduction: Individual Concepts in Language and Thought*, „Topoi” 39 (2), str. 349-356.
- Clark, Andy (2016), *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*, Oxford University Press.
- Clark, Andy; Chalmers, David (2008), *Umysł rozszerzony*, przeł. M. Miłkowski, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, str. 342-357.

Clarke, Steve (2013), *Intuitions as Evidence, Philosophical Expertise and the Development Challenge*, „Philosophical Papers” 42 (2), str. 175-207.

Climenhaga, Nevin (2018), *Intuitions Are Used as Evidence in Philosophy*, „Mind” 127 (505), str. 69-104.

Colaço, David; Buckwalter, Wesley; Stich, Stephen; Machery, Edouard (2014), *Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments*, „Episteme” 11 (2), str. 199-212.

Colaço, David; Machery, Edouard (2017), *The Intuitive Is a Red Herring*, „Inquiry” 60 (4), str. 403-419.

Confalonieri, Roberto; Pease, Alison; Schorlemmer, Marco; Besold, Tarek; Kutz, Oliver; Maclean, Ewen; Kaliakatsos-Papakostas, Maximos (red.) (2018), *Concept Invention. Foundations, Implementation Social Aspects and Applications*, Springer.

Costa, Albert; Foucart, Alice; Hayakawa, Sayuri; Aparici, Melina; Apesteguia, Jose; Heafner, Joy; Keysar, Boaz (2014), *Your Morals Depend on Language*, „PLOS ONE” 9 (4), e94842.

Cova, Florian; Strickland, Brent; Abatista, Angela; Allard, Aurélien; Andow, James; Attie, Mario; Beebe, James; Berniūnas, Renatas; Boudesseul, Jordane; Colombo, Matteo; Cushman, Fiery; Diaz, Rodrigo; van Dongen, Noah; Dranseika, Vilius; Earp, Brian; Torres, Antonio Gaitán; Hannikainen, Ivar; Hernández-Conde, José; Hu, Wenjia; Jaquet, François; Khalifa, Kareem; Kim, Hanna; Kneer, Markus; Knobe, Joshua; Kurthy, Miklos; Lantian, Anthony; Liao, Shen-yi; Machery, Edouard; Moerenhout, Tania; Mott, Christian; Phelan, Mark; Phillips, Jonathan; Rambharose, Navin; Reuter, Kevin; Romero, Felipe; Sousa, Paulo; Sprenger, Jan; Thalabard, Emile; Tobia, Kevin; Viciana, Hugo; Wilkenfeld, Daniel; Zhou, Xiang (2021), *Estimating the Reproducibility of Experimental Philosophy*, „Review of Philosophy and Psychology” 12 (1), str. 9-44.

Crisp, Roger (2008), *Sidgwick i granice intuicjonizmu*, przeł. P. Łuków, M. Michałowska, „Etyka” 41, str. 90-109.

Cullen, Simon (2010), *Survey-Driven Romanticism*, „Review of Philosophy and Psychology” 1 (2), str. 275-296.

Cummins, Robert (1998), *Reflection on Reflective Equilibrium*, [w:] *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M. DePaul, W. Ramsay (red.), Rowman & Littlefield Publishers, str. 113-127.

Dal Maschio, E.A. (2018), *Platon. Prawda leży gdzie indziej*, przeł. A. Paleta, B. Sosnowska, Hachette.

Dane, Erik; Pratt, Michael (2007), *Exploring Intuition and Its Role in Managerial Decision Making*, „The Academy of Management Review” 32 (1), str. 33-54.

Davis, Harry; Hoch, Stephen; Ragsdale, Easton (1986), *An Anchoring and Adjustment Model of Spousal Predictions*, „Journal of Consumer Research” 13 (1), str. 25-37.

Dawes, Robyn (1971), *A Case Study of Graduate Admissions: Application of Three Principles of Human Decision Making*, „American Psychologist” 26 (2), str. 180-188.

De Cruz, Helen (2015), *Where Philosophical Intuitions Come From*, „Australasian Journal of Philosophy” 93 (2), str. 233-249.

Dennett, Daniel (2015), *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Copernicus Center Press.

Deutsch, Max (2009), *Experimental Philosophy and the Theory of Reference*, „Mind and Language” 24 (4), str. 445-466.

Deutsch, Max (2010), *Intuitions, Counter-Examples, and Experimental Philosophy*, „Review of Philosophy and Psychology” 1 (3), str. 447-460.

Deutsch, Max (2015), *The Myth of the Intuitive. Experimental Philosophy and Philosophical Method*, MIT Press.

Deutsch, Max (2016), *Arguments, Intuitions, and Philosophical Cases: A Note on a Metaphilosophical Dialectic*, „Philosophical Forum” 47 (3-4), str. 297-307.

Deutsch, Max (2019), *Are Intuitions Quasi-Perceptual «Presentations»?*, „Metaphilosophy” 50 (5), str. 631-648.

- Deutsch, Max (2020), *Conceptual Analysis Without Concepts*, „Synthese” (w przygotowaniu), DOI: 10.1007/s11229-020-02775-0 <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-020-02775-0> (dostęp: 15.07.2020).
- Devitt, Michael (1994), *The Methodology of Naturalistic Semantics*, „Journal of Philosophy” 91 (10), str. 545-572.
- Devitt, Michael (2006), *Ignorance of Language*, Oxford University Press.
- Devitt, Michael (2010), *Linguistic Intuitions Revisited*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 61 (4), str. 833-865.
- Devitt, Michael (2011), *Experimental Semantics*, „Philosophy and Phenomenological Research” 82 (2), str. 418-435.
- Devitt, Michael (2012), *The Role of Intuitions*, [w:] *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, G. Russell, D. Graff Fara (red.), Routledge, str. 545-565.
- Devitt, Michael (2014), *There Is No A Priori*, [w:] *Contemporary Debates in Epistemology*, M. Steup, J. Turri, E. Sosa (red.), Wiley Blackwell, str. 185-194.
- Devitt, Michael (2015), *Relying on Intuitions: Where Cappelen and Deutsch Go Wrong*, „Inquiry” 58 (7-8), str. 669-699.
- Dębska, Agnieszka (2013), *Wnioskowanie na temat intencjonalności działania w ujęciu filozofii eksperymentalnej*, „Filozofia Nauki” 3 (83), str. 143-155.
- Doboszyńska-Markiewicz, Katarzyna (2015), *O jakby nieostrości i jej swego rodzaju operatorach (linguistic hedges) – uwagi wstępne*, „Linguistica Copernicana” 12, str. 137-155.
- Dogramaci, Sinan (2013), *Intuitions for Inferences*, „Philosophical Studies” 165 (2), str. 371-399.
- Douven, Igor (2017), *Abduction*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abduction/> (dostęp: 28.04.2020).
- Draper, Paul; Nichols, Ryan (2013), *Diagnosing Bias in Philosophy of Religion*, „Monist” 96 (3), str. 420-446.

Drożdżowicz, Anna (2018), *Speakers' Intuitive Judgements About Meaning – The Voice of Performance View*, „Review of Philosophy and Psychology” 9 (1), str. 177-195.

Earlenbaugh, Joshua; Molyneux, Bernard (2009), *Intuitions Are Inclinations to Believe*, „Philosophical Studies” 145 (1), str. 89-109.

Egler, Miguel (2020), *No Hope for the Irrelevance Claim*, „Philosophical Studies” 177 (11), str. 3351-3371.

Eklund, Matti (2015), *Intuitions, Conceptual Engineering, and Conceptual Fixed Points*, [w:] *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, Ch. Daly (red.), Palgrave Macmillan, str. 363-385.

Epstein, Seymour (1994), *Integration of the Cognitive and the Psychodynamic Unconscious*, „American Psychologist” 49 (8), str. 709-724.

Evans, Gareth (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press.

Evans, Jonathan (1996), *Deciding Before You Think: Relevance and Reasoning in the Selection Task*, „British Journal of Psychology” 87 (2), str. 223-240.

Evans, Jonathan (1998), *Matching Bias in Conditional Reasoning: Do We Understand It after 25 years?*, „Thinking & Reasoning” 4 (1), str. 45-82.

Evans, Jonathan (2003), *In Two Minds: Dual-Process Accounts of Reasoning*, „Trends in Cognitive Science” 7 (10), str. 454-459.

Evans, Jonathan (2008), *Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment and Social Cognition*, „Annual Review of Psychology” 59 (1), str. 255-278.

Evans, Jonathan (2009), *How Many Process Theories Do We Need: One, Two or Many?*, [w:] *In Two Minds: Dual Process and Beyond*, J. Evans, K. Frankish (red.), Oxford University Press, str. 31-54.

Evans, Jonathan (2010), *Intuition and Reasoning: A Dual-Process Perspective*, „Psychological Inquiry” 21 (4), str. 313-326.

Evans, Jonathan (2012), *Dual-Process Theories of Deductive Reasoning: Facts and Fallacies*, [w:] *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*, K.J. Holyoak, R.G. Morrison (red.), Oxford University Press, str. 115-133.

Evans, Jonathan; Frankish, Keith (red.) (2009), *In Two Minds: Dual Process and Beyond*, Oxford University Press.

Evans, Jonathan; Over, David (1996), *Rationality and Reasoning*, Routledge.

Fauconnier, Gilles; Turner, Mark (2002), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books.

Fauconnier, Gilles; Turner, Mark (2006), *Mental Spaces. Conceptual Integration Networks*, [w:] *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, D. Geeraerts (red.), De Gruyter Mouton, str. 303-371.

Fedyk, Mark (2009), *Philosophical Intuitions*, „*Studia Philosophica Estonica*” 2 (2), str. 54-80.

Feldbacher-Escamilla, Christian (2019), *A Complementary Approach to Aristotle's Account of Definition and Carnap's Account of Explication*, „*History of Philosophy & Logical Analysis*” 22 (1), str. 19-40.

Feltz, Adam (2007), *The Knobe Effect: A Brief Overview*, „*The Journal of Mind and Behavior*” 28 (3-4), str. 265-277.

Feltz, Adam; Cokely, Edward (2009), *Do Judgements About Freedom and Responsibility Depend on Who You Are? Personality Differences in Intuitions about Compatibilism and Incompatibilism*, „*Consciousness and Cognition*” 18 (1), str. 342-350.

Feltz, Adam; Cokely, Edward (2011), *Individual Differences in Theory-of-Mind Judgments: Order Effects and Side Effects*, „*Philosophical Psychology*” 24 (3), str. 343-355.

Feltz, Adam; Cokely, Edward (2012), *The Philosophical Personality Argument*, „*Philosophical Studies*” 161 (2), str. 227-246.

Feltz, Adam; Cokely, Edward (2016), *Personality and Philosophical Bias*, [w:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (red.), Wiley Blackwell, str. 578-589.

Feyerabend, Paul (1956), *A Note on the Paradox of Analysis*, „*Philosophical Studies*” 7 (6), str. 92-96.

Figdor, Carrie; Drabek, Matt (2016), *Experimental Philosophy and the Underrepresentation of Woman*, [w:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (red.), Wiley Blackwell, str. 590-602.

Fischbein, Efraim (2002), *Intuition in Science and Mathematics*, Springer.

Fischer, Eugen (2014), *Philosophical Intuitions, Heuristics, and Metaphors*, „Synthese” 191 (3), str. 569-606.

Fischer, Eugen (2020), *Conceptual Control: On the Feasibility of Conceptual Engineering*, „Inquiry” (w przygotowaniu), DOI: 10.1080/0020174X.2020.1773309 <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0020174X.2020.1773309?journalCode=sing> 20 (dostęp: 15.07.2020).

Fodor, Jerry (1964), *On Knowing What We Would Say*, „Philosophical Review” 73(2), str. 198-212.

Fodor, Jerry (1975), *Language of Thought*, Thomas Y. Crowell Company.

Fodor, Jerry (1995), *Concepts; A Potboiler*, „Philosophical Issues” 6, str. 1-24.

Fodor, Jerry (1998), *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford University Press.

Fodor, Jerry (2011), *Język myśli. LOT 2*, przeł. W. Hensel, PWN.

Fodor, Jerry; Garrett, Merrill; Walker, Edward; Parkes, Cornelia (1980), *Against Definitions*, „Cognition” 8 (3), str. 263-367.

Foot, Philippa (1967), *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, „Oxford Review” 5, str. 5-15.

Frederick, Shane (2005), *Cognitive Reflection and Decision Making*, „Journal of Economic Perspective” 19 (4), str. 25-42.

Frege, Gottlob (2014a), *(Fragmenty z Grundlagen der Arithmetik)*, [w:] *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, str. 10-17.

Frege, Gottlob (2014b), *Funkcja i pojęcie*, [w:] *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, str. 18-44.

Frege, Gottlob (2014c), *Pojęcie i przedmiot*, [w:] *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, str. 45-59.

Frege, Gottlob (2020), *List Gottloba Fregego do Richarda Höningswalda, 26.04-4.05.1925*, [w:] *tenże, Korespondencja naukowa. Wydanie krytyczne*, red. G. Basler, J. Zwierzyńska, przeł. A. Painta, M. Jurczyński, M. Ples-Bęben, L. Obojska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, str. 168-170.

Friedorf, Rebecca; Conway, Paul; Gawronski, Bertram (2015), *Gender Differences in Responses to Moral Dilemmas: A Process Dissociation Analysis*, „*Personality and Social Psychology Bulletin*” 41 (5), str. 696-713.

García-Carpintero, Manuel; Macià, Josep (red.) (2006), *Two-Dimensional Semantics*, Oxford University Press.

Gawronski, Bertram; Creighton, Laura (2013), *Dual Process Theories*, [w:] *The Oxford Handbook of Social Cognition*, D.E. Carlston (red.), Oxford University Press, str. 282-312.

Geach, Peter (1981), *Frege*, [w:] G.E.M. Anscombe, P.T. Geach *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, str. 155-194.

Gelman, Susan; Wellman, Henry (1991), *Insides and Essences: Early Understandings of the Non-Obvious*, „*Cognition*” 38 (3), str. 213-244.

Gendler, Tamar (2000), *Thought Experiment: On the Power and Limits of Imaginary Cases*, Garland Publishing.

Gettier, Edmund (1990), *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, przeł. J. Hartman, J. Rabus, „*Principia*” 1, str. 93-96.

Glennan, Stuart (2017), *The New Mechanical Philosophy*, Oxford University Press.

Glock, Hans-Johann (2000), *Animals, Thoughts and Concepts*, „*Synthese*” 123 (1), str. 35-64.

Glock, Hans-Johann (2004), *Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?*, „*Metaphilosophy*” 35 (4), str. 419-444.

Glock, Hans-Johann (2008), *What Is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press.

Glock, Hans-Johann (2010), *What Are Concepts?*, „Conceptus: Zeitschrift für Philosophie” 39 (96), str. 7-39.

Glock, Hans-Johann (2013), *Animal Minds: A Non-Representationalist Approach*, „American Philosophical Quarterly” 50 (3), str. 213-232.

Glock, Hans-Johann (2016), *Conceptual Analysis: Introduction*, wykład wygłoszony 14.08.2016 podczas „Summer School on Conceptual Analysis”, Castasegna (Szwajcaria).

Glock, Hans-Johann (2017), *Impure Conceptual Analysis*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, G. D’Oro, S. Overgaard (red.), Cambridge University Press, str. 77-100.

Glock, Hans-Johann (2018), *The Awful English Language*, „Philosophical Papers” 47 (1), str. 123-154.

Goel, Vinod; Buchel, Christian; Frith, Chris; Dolan, Raymond (2000), *Dissociation of Mechanisms Underlying Syllogistic Reasoning*, „NeuroImage 12 (5), str. 504-514.

Goldman, Alvin (1967), *A Causal Theory of Knowing*, „The Journal of Philosophy” 64 (12), str. 357-372.

Goldman, Alvin (1976), *Discrimination and Perceptual Knowledge*, „Journal of Philosophy” 73, str. 771-791.

Goldman, Alvin (2007), *Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status*, „Grazer Philosophische Studien” 74 (1), str. 1-26.

Goldman, Alvin (2010), *Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 84 (2), str. 115-150.

Goldman, Alvin (2015), *Epistemology, Cognitive Science, and Experimental Philosophy*, [w:] *Epistemology: A Contemporary Introduction*, A. Goldman, M. McGrath, Oxford University Press, str. 161-184.

Goldman, Alvin; Beddor, Bob (2016), *Reliabilist Epistemology*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reliabilism> (dostęp: 30.03.2019).

Goldman, Alvin; Pust, Joel (1998), *Philosophical Theory and Intuitional Evidence*, [w:] *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M. DePaul, W. Ramsay (red.), Rowman & Littlefield Publishers, str. 179-197.

Gopnik, Alison (1988), *Conceptual and Semantic Development as Theory Change: The Case of Object Permanence*, „Mind & Language” 3 (3), str. 197-216.

Gopnik, Alison (2003), *The Theory Theory as an Alternative to the Innateness Hypothesis*, [w:] *Chomsky and His Critics*, N. Hornstein, L. Antony (red.), Blackwell, str. 238-254.

Gopnik, Alison; Schwitzgebel, Eric (1998), *Whose Concepts Are They, Anyway? The Role of Philosophical Intuition in Empirical Psychology*, [w:] *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M. DePaul, W. Ramsay (red.), Rowman & Littlefield Publishers, str. 75-91.

Grabarczyk, Paweł (2018), *W poszukiwaniu teorii znaczenia: próby eksplikacji pojęcia znaczenia w filozofii XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Gretkowska, Manuela (2003), *Sceny z życia pozamałżeńskiego*, W.A.B.

Gronchi, Giorgio; Giovannelli, Fabio (2018), *Dual Process Theory of Thought and Default Mode Network: A Possible Neural Foundation of Fast Thinking*, „Frontiers of Psychology” 9: 1237 , DOI: 10.3389/fpsyg.2018.01237 <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2018.01237/full> (dostęp: 25.03.2020).

Grote, John (1900), *Emploratio Philosophica*, Cambridge University Press.

Grudzińska, Justyna (2016), *Deskrypcje*, [w:] *Przewodnik po filozofii języka*, J. Odrowąż-Sypniewska (red.), Wydawnictwo WAM, str. 103-136

Grundmann, Thomas (2012), *Some Hope for Intuitions: A Reply to Weinberg*, [w:] *Experimental Philosophy and Its Critics*, J. Horvath, Th. Grundmann (red.), Routledge, str. 199-227.

Gutowski, Piotr (2004), *Charlesa S. Peirce’a krytyka epistemologii kartezjańskiej: u źródeł filozofii współczesnej*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2), str. 171-188.

Hacker, Peter (2009), *A Philosopher of Philosophy*, „The Philosophical Quarterly” 59 (235), str. 337-348.

Häggqvist, Sören (2009), *A Model for Thought Experiments*, „Canadian Journal of Philosophy” 1 (39), str. 55-76.

Hahn, Hans; Neurath, Otto; Carnap, Rudolf (2010), *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, przeł. A. Koterski [w:] *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, A. Koterski (red.), słowo/obraz terytoria, str. 65-140.

Haidt, Jonathan (2001), *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, „Psychological Review” 108 (4), str. 814-834.

Hales, Steven (2006), *Relativism and the Foundations of Philosophy*, MIT Press.

Hales, Steven (2012), *The Faculty of Intuition*, „Analytic Philosophy” 53 (2), str. 180-207.

Hannikainen, Ivar; Machery, Edouard; Cushman, Fiery (2018), *Is Utilitarian Sacrifice Becoming More Morally Permissible?*, „Cognition” 170, str. 95-101.

Harman, Gilbert (1976), *Practical Reasoning*, „The Review of Metaphysics” 29 (3), str. 431-463.

Haslanger, Sally (2012), *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press.

Haslanger, Sally (2020), *Going On, Not in the Same Way*, [w:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (red.), Oxford University Press, str. 230-260.

Hauser, Marc; Cushman, Fiery; Young, Liane; Jin, Kang-Xing; Mikhail, John (2007), *A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications*, „Mind and Language” 22 (1), str. 1-21.

Hempoliński, Michał (1989), *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, PWN.

Hensel, Witold (2013), *Długa droga donikąd. O Sydneya Shoemakera funkcjonalistycznej teorii tożsamości osobowej*, „Ethos” 101 (1), str. 137-152.

Hess, Leopold (2009), *Nazwy własne – fakty i mity*, „Filozofia Nauki” 2 (66), str. 123-128.

Hetherington, Stephen (1991), *Conceivability and Modal Knowledge*, [w:] *Thought Experiments in Science and Philosophy*, T. Horowitz, G. Massey (red.), Routledge, str. 317-325.

Heyting, Arend (1958), *Intuitionism in Mathematics*, [w:] *Philosophy in the Mid-Century. A Survey, I Logic and Philosophy of Science*, R. Klibansky (red.), La Nuova Italia Editrice, str. 101-115.

Hindriks, Frank (2014), *Normativity in Action: How to Explain the Knobe Effect and Its Relatives*, „Mind and Language” 29 (1), str. 51-72.

Hinds, Pamela (1999), *The Curse of Expertise: The Effects of Expertise and Debiasing Methods on Predictions of Novice Performance*, „Journal of Experimental Psychology: Applied” 5 (2), str. 205-221.

Hintikka, Jaakko (1999), *The Emperor’s New Intuitions*, „Journal of Philosophy” 96 (3), str. 127-147.

Hintikka, Jaakko (2003), *The Notion of Intuition in Husserl*, „Revue Internationale de Philosophie” 224 (2), str. 57-79.

Hitchcock, Christopher; Knobe, Joshua (2009), *Cause and Norm*, „Journal of Philosophy” 106 (11), str. 587-612.

Hodgkinson, Gerard; Langan-Fox, Janice; Sadler-Smith, Eugene (2008), *Intuition: A Fundamental Bridging Construct in the Behavioural Sciences*, „British Journal of Psychology” 99 (1), str. 1-27.

Hogarth, Robin (2001), *Educating Intuition*, The University of Chicago Press.

Holton, Richard (2010), *Norms and the Knobe Effect*, „Analysis” 70 (3), str. 1-8.

Horvath, Joachim (2012), *How (Not) to React to Experimental Philosophy*, [w:] *Experimental Philosophy and Its Critics*, J. Horvath, Th. Grundmann (red.), Routledge, str. 165-198.

Horvath, Joachim; Wiegmann, Alexander (2016), *Intuitive Expertise and Intuitions about Knowledge*, „Philosophical Studies” 173 (10), str. 2701-2726.

Huemer, Michael (2015), *The Failure of Analysis and the Nature of Concepts*, [w:] *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, Ch. Daly (red.), Palgrave Macmillan, str. 51-76.

Hume, David (2006), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal i T. Sieczkowski, Zielona Sowa.

Ichikawa, Jonathan (2014), *Who Needs Intuitions? Two Experimentalist Critiques*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D.P. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 232-255.

Ingarden, Roman (1971), *U podstaw teorii poznania*, PWN.

Ismael, Jenann (2014), *Naturalism on the Sydney Plan*, [w:] *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, M. Haug (red.), Routledge, str. 86-104.

Jabłońska-Hood, Joanna (2016), *Integracja pojęciowa jako fundamentalny mechanizm kreatywności ludzkiej w języku. O wykorzystaniu teorii amalgamatów w analizie humoru angielskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio FF” 34 (1), str. 155-168.

Jackman, Henry (2009), *Intuitions, Conceptual Analysis, and Cross-Cultural Variation*, „Philosophical Studies” 146 (2), str. 159-177.

Jackson, Frank (1994), *Metaphysics by Possible Cases*, „The Monist” 77 (1), str. 93-110.

Jackson, Frank (1998), *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford University Press.

Jackson, Frank (2005), *Ramsay Sentences and Avoiding the Sui Generis*, [w:] *Ramsay's Legacy*, H. Lillehammer, D.H. Mellor (red.), Oxford University Press, str. 123-136.

Jackson, Frank (2008), *Experimental Philosophy* (rec.), <https://ndpr.nd.edu/news/experimental-philosophy/> (dostęp 10.06.2020).

Jackson, Frank (2010), *Conceptual Analysis for Representationalists*, „Grazer Philosophische Studien” 81 (1), str. 173-188.

Jackson, Frank (2011), *On Gettier Holdouts*, „Mind & Language” 26 (4), str. 468-481.

Jackson, Frank (2015), *Two-Dimensional Semantics*, [w:] *Cambridge Dictionary of Philosophy. 3rd Edition*, R. Audi (red.), Cambridge University Press, str. 1086-1087.

Jackson, Frank (2017), *Armchair Metaphysics Revisited: The Three Grades of Involvement in Conceptual Analysis*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, G. D'Oro, S. Overgaard (red.), Cambridge University Press, str. 122-140.

- Jastrzębski, Andrzej (2013), *Czy potrzebna nam jest filozofia eksperymentalna?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2), str. 117-133.
- Jenkins, Carrie (2008), *Grounding Concepts: An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge*, Oxford University Press.
- Jenkins, Carrie (2010), *Concepts, Experience and Modal Knowledge*, „Philosophical Perspectives” 24 (1), str. 255-279.
- Jenkins, Carrie (2014), *Intuition, ‘Intuition’, Concepts and the A Priori*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 91-115.
- Johnson, Eric (1988), *Expertise and Decision under Uncertainty: Performance and Process*, [w:] *The Nature of Expertise*, M.T.H. Chi, R. Glaser, M.J. Farr (red.), Lawrence Erlbaum, str. 209-228.
- Johnston, Mark; Leslie, Sarah-Jane (2012), *Concepts, Analysis, Generics and the Canberra Plan*, „Philosophical Perspectives” 26 (1), str. 113-171.
- Judycki, Stanisław (2005), *Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?* [w:] *Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, str. 140-148.
- Judycki, Stanisław (2013), *Wiedza a priori*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, R. Ziemińska (red.), Wydawnictwo WAM, str. 343-380.
- Kahneman, Daniel (2012), *Pułapki myślenia: o myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina.
- Kal, Victor (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Brill.
- Kant, Immanuel (2010), *Krytyka czystego rozumu. Tom 1*, przeł. R. Ingarden, PWN.
- Kartezjusz (Descartes), René (2004), *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Kartezjusz (Descartes), René (2008), *Reguły do kierowania umysłem*, przeł. W. Dobrzycki, [w:] *tenże, Rozprawa o metodzie, Rozmyślenia nad zasadami filozofii i inne pisma*, Hachette.
- Kauppinen, Antti (2007), *The Rise and Fall of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 10 (2), str. 95-118.

Kawczyński, Filip (2016), *Nazwy własne*, [w:] *Przewodnik po filozofii języka*, J. Odrowąż-Sypniewska (red.), Wydawnictwo WAM, str. 67-102.

Keil, Frank (1989), *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, MIT Press.

Kingsbury, Justine; McKeown-Green, Jonathan (2009), *Jackson's Armchair: The Only Chair in Town?*, [w:] *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, D. Braddon-Mitchell, R. Nola (red.), MIT Press, str. 159-182.

Kitsik, Eve (2020), *Explication as a Strategy for Revisionary Philosophy*, „Synthese” 197 (3), str. 1035-1056.

Klein, Peter (2017), *The Nature of Knowledge*, [w:] *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, R. Borges, C. de Almeida, P. Klein (red.), Oxford University Press, str. 35-56.

Knobe, Joshua (2003), *Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language*, „Analysis” 63 (3), str. 190-194.

Knobe, Joshua (2019), *Philosophical Intuitions Are Surprisingly Robust Across Demographic Differences*, „Epistemology & Philosophy of Science” 56 (2), str. 29-36.

Knobe, Joshua, Nichols, Shaun (2008), *An Experimental Philosophy Manifesto*, [w:] *Experimental Philosophy*, J. Knobe, S. Nichols (red.), Oxford University Press, str. 3-14.

Koch, Steffen (2019), *Carnapian Explications, Experimental Philosophy, and Fruitful Concepts*, „Inquiry” 62 (6), str. 700-717.

Koch, Steffen (2021), *The Externalist Challenge to Conceptual Engineering*, „Synthese” 198 (1), str. 327-348.

Koksvik, Ole (2013), *Intuition and Conscious Reasoning*, „The Philosophical Quarterly” 63 (253), str. 709-715.

Koksvik, Ole (2017), *The Phenomenology of Intuition*, „Philosophy Compass” 12 (1), e12387.

Koksvik, Ole (w przygotowaniu), *Intuition: A Brief Introduction*, [w:] *Methods in Analytic Philosophy*, J. Horvath (red.), Bloomsbury, dostępne pod adresem: http://www.koksvik.net/files/koksvik_intuition_a_brief_introduction.pdf (dostęp: 19.02.2019).

Komatsu, Lloyd (1992), *Recent Views on Conceptual Structure*, „Psychological Bulletin” 112 (3), str. 500-526.

Komorowska-Mach, Joanna (2013), *Negatywny program filozofii eksperymentalnej a odwołania do intuicji w argumentacji filozoficznej*, „Filozofia Nauki” 3 (83), str. 157-165.

Kornblith, Hilary (1998), *The Role of Intuitions in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients*, [w:] *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M. DePaul, W. Ramsay (red.), Rowman & Littlefield Publishers, str. 129-142.

Kornblith, Hilary (2002), *Knowledge and its Place in Nature*, Oxford University Press.

Kornblith, Hilary (2006), *Appeals to Intuitions and the Ambitions of Epistemology*, [w:] *Epistemology Futures*, S. Hetherington (red.), Oxford University Press, str. 10-25.

Kornblith, Hilary (2007), *Naturalism and Intuitions*, „Grazer Philosophische Studien” 74 (1), str. 27-49.

Kornblith, Hilary (2009), *Timothy Williamson's The Philosophy of Philosophy*, „Analysis” 69 (1), str. 109-116.

Kornblith, Hilary (2014), *Is There Room for Armchair Theorizing in Epistemology?*, [w:] *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, M. Haug (red.), Routledge, str. 195-216.

Kornblith, Hilary (2016), *Philosophical Naturalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, H. Cappelen, T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (red.), str. 147-158.

Krajewski, Marek (2009), *Głowa Minotaura*, W.A.B.

Krąpiec, Mieczysław Albert (1978), *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Kripke, Saul (2001), *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Aletheia.

Kripke, Saul (2007), *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, przeł. L. Wroński, K. Postajko, Aletheia.

Kuhn, Steven (2012), *Two-Dimensional Logics and Two-Dimensionalism in Philosophy*, [w:] *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, G. Russell, D.G. Fara (red.), Routledge, str. 624-635.

Kuhn, Thomas (1985), *Rola eksperymentów myślowych*, [w:] tegoż, *Dwa bieguny*, przeł. S. Amsterdamski, Państwowy Instytut Wydawniczy, str. 336-369.

Kuś, Katarzyna; Maćkiewicz, Bartosz (2016), *Z rozmysłem, ale nie specjalnie. O językowej wrażliwości filozofii eksperymentalnej*, „*Filozofia Nauki*” 3 (95), str. 73-101.

Lakoff, George (1973), *Hedges: A Study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts*, „*Journal of Philosophical Logic*” 2 (4), str. 458-508.

Lakoff, George; Johnson, Mark (2010), *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Aletheia.

Langford, Cooper Harold (1942), *The Notion of Analysis in Moore's Philosophy*, [w:] *The Philosophy of G.E. Moore*, P.A. Schilpp (red.), Northwestern University.

Laurence, Stephen; Margolis, Eric (2003), *Concepts and Conceptual Analysis*, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 67 (2), str. 253-282.

Lee, Byeong (2019), *A Kantian-Brandian View of Concepts and The Problem of a Regress of Norms*, „*International Journal of Philosophical Studies*” 27 (4), str. 528-543.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1991), *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Wydawnictwo UMK.

Leon, Felipe (2017), *From Modal Skepticism to Modal Empiricism*, [w:] *Modal Epistemology After Rationalism*, B. Fischer, F. Leon (red.), Springer, str. 247-262.

Leszczyński, Damian (2010), *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Levin, Janet (2007), *Can Modal Intuitions Be Evidence for Essentialist Claims?*, „*Inquiry*” 50 (3), str. 253-269.

Lewicka, Maria (1998), *Confirmation Bias: Cognitive Error or Adaptive Strategy of Action Control?*, [w:] *Personal Control in Action: Cognitive and Motivational Mechanisms*, M. Kofta, G. Weary, G. Sedek (red.), Plenum Press, str. 233-255.

Lewis, David (1970), *How to Define Theoretical Terms*, „The Journal of Philosophy” 67 (13), str. 427-446.

Lewis, David (1972), *Psychophysical and Theoretical Identifications*, „Australasian Journal of Philosophy” 50 (3), str. 249-258.

Lewis, David (1973), *Counterfactuals*, Blackwell.

Lewis, David (1983), *Philosophical Papers*, Oxford University Press.

Li, Jincai; Liu, Longgen; Chalmers, Elizabeth; Snedeker, Jesse (2018), *What Is in a Name? The Development of Cross-Cultural Differences in Referential Intuitions*, „Cognition” 171, str. 108-111.

Lieberman, Matthew (2000), *Intuition: A Social Cognitive Neuroscience Approach*, „Psychological Bulletin” 126 (1), str. 109-137.

Lieberman, Matthew (2007), *Social Cognitive Neuroscience: A Review of Core Processes*, „Annual Review of Psychology” 58 (1), str. 259-289.

Lieberman, Matthew; Jarcho Johanna; Satpute, Ajay (2004), *Evidence-Based and Intuition-Based Self-Knowledge: An fMRI Study*, „Journal of Personality and Social Psychology” 87 (4), str. 421-435.

Livengood, Jonathan; Sytsma, Justin; Feltz, Adam; Scheines, Richard; Edouard Machery (2010), *Philosophical Temperament*, „Philosophical Psychology” 23 (3), str. 313-330.

Locke, John (1955a), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego. Tom I*, przeł. B. Gawęcki, PWN.

Locke, John (1955b), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego. Tom II*, przeł. B. Gawęcki, PWN.

Loftus, Elizabeth (1973), *Category Dominance, Instance Dominance, and Categorization Time*, „Journal of Experimental Psychology” 97 (1), str. 70-74.

Löhr, Guido (2018), *The Experience Machine and the Expertise Defense*, „Philosophical Psychology” 32 (2), str. 257-273.

Löhr, Guido (2020), *Concepts and Categorization: Do Philosophers and Psychologists Theorize About Different Things?*, „Synthese” 197 (5), str. 2171-2191.

- Lord, Errol (2018), *Epistemic Reasons, Evidence, and Defeaters*, [w:] *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, D. Star (red.), Oxford University Press, str. 600-630.
- Love, Alan (2013), *Experiments, Intuitions and Images of Philosophy and Science*, „Analysis” 73 (4), str. 785-797.
- Lowe, E.J. (2008), *Two Notions of Being: Entity and Essence*, „Philosophy” 83, str. 23-48.
- Lowe, E.J. (2014), *Grasp of Essences versus Intuitions: An Unequal Contest*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D.P. Rowbottom (red.), Oxford University Press, 256-268.
- Lucas, Erica; Ball, Linded (2005), *Think-Aloud Protocols and the Selection Task: Evidence for Relevance Effects and Rationalisation Processes*, „Thinking & Reasoning” 11 (1), str. 35-66.
- Ludwig, David (2020), *Understanding Race: The Case for Political Constructionism in Public Discourse*, „Canadian Journal of Philosophy” 50 (4), str. 492-504.
- Ludwig, Kirk (2007), *The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches*, „Midwest Studies in Philosophy” XXXI, str. 126-159.
- Ludwig, Kirk (2010), *Intuitions and Relativity*, „Philosophical Psychology” 23 (4), str. 427-445.
- Lycan, William (2006), *On the Gettier Problem Problem*, [w:] *Epistemology Futures*, S. Hetherington (red.), Oxford University Press, str. 148-168.
- Lycan, William (2019), *On Evidence in Philosophy*, Oxford University Press.
- Lymer, Gustav; Blomberg, Olle (2019), *Experimental Philosophy, Ethnometodology, and Intentional Action: A Textual Analysis of the Knobe Effect*, „Human Studies” 42 (4), str. 673-694.
- Łagosz, Marek (2000), *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregeowskiej semantyce zdań*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Łazarz, Marcin (2018), *Kilka uwag na marginesie książki Andrzeja Kisielewicza Logika i argumentacja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 (3), str. 57-62.
- Machery, Edouard (2009), *Doing without Concepts*, Oxford University Press.
- Machery, Edouard (2012), *Expertise and Intuitions about Reference*, „Theoria” 27 (1), str. 37-54.

Machery, Edouard (2017), *Philosophy Within Its Proper Bounds*, Oxford University Press.

Machery, Edouard; Deutsch, Max; Mallon, Ron; Nichols, Shaun; Sytsma, Justin; Stich, Stephen (2010), *Semantic Intuitions: Reply to Lam*, „Cognition” 117 (3), str. 361-366.

Machery, Edouard; Mallon, Ron; Nichols, Shaun; Stich, Stephen (2004), *Semantics, Cross-Cultural Style*, „Cognition” 92 (3), str. 1-12.

Machery, Edouard; Stich, Stephen (manuskrypt), *Demographic Differences in Philosophical Intuitions: A Reply to Joshua Knobe*, dostępne pod adresem: <https://www.dropbox.com/s/flndq44xityrsyi/Reply%20to%20Knobe%20--%20Demographic%20Difference%20in%20Philosophical%20Intuition%20-%2011-3-2019.docx?dl=0> (dostęp: 17.12.2019).

Machery, Edouard; Stich, Stephen; Rose, David; Alai, Mario; Angelucci, Adriano; Berniūnas, Renatas; Buchtel, Emma; Chatterjee, Amita; Cheon, Hyundeuk; Cho, In-Rae; Cohnitz, Daniel; Cova, Florian; Dranseika, Vilius; Lagos, Ángeles Erana; Ghadakpour, Laleh; Grinberg, Maurice; Hannikainen, Ivar; Hashimoto, Takaaki; Horowitz, Amir; Hristova, Evgeniya; Jraissati, Yasmina; Kadreva, Veselina; Karasawa, Kaori; Kim, Hackjin; Kim, Yeonjeong; Lee, Minwoo; Mauro, Carlos; Mizumoto, Masaharu; Moruzzi, Sebastiano; Olivola, Christopher; Ornelas, Jorge; Osimani, Barbara; Romero, Carlos; Lopez, Alejandro Rosas; Sangoi, Massimo; Sereni, Andrea; Songhorian, Sarah; Sousa, Paulo; Struchiner, Noel; Tripodi, Vera; Usui, Naoki; del Mercado, Alejandro Vázquez; Volpe, Giorgio; Vosgerichian, Hrag Abraham; Zhang, Xueyi; Zhu, Jing (2017a), *The Gettier Intuition from South America to Asia*, „Journal of the Indian Council of Philosophical Research” 34 (3), str. 517-541.

Machery, Edouard; Stich, Stephen; Rose, David; Chatterjee, Amita; Karasawa, Kaori; Struchiner, Noel; Sirker, Smita; Usui, Naoki; Hashimoto, Takaaki (2017b), *Gettier Across Cultures*, „Noûs” 51 (3), str. 645-664.

Machery, Edouard; Stich, Stephen; Rose, David; Chatterjee, Amita; Karasawa, Kaori; Struchiner, Noel; Sirker, Smita; Usui, Naoki; Hashimoto, Takaaki (2018), *Gettier Was Framed!*, [w:] *Epistemology for the Rest of the World*, S. Stich, M. Mizumoto, E. McCready (red.), Oxford University Press, str. 123-148.

- Maciaszek, Patrycja (2013), *Fałszywe wspomnienia: jak to się dzieje, że umysł pamięta coś, czego nie było?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2 (86), str. 305-321.
- Magdziak, Marek (2011), *O pewnej logicznej analizie pojęć konieczność i istnienie*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 6 (1), str. 13-19.
- Magdziak, Marek; Stabrowski, Marcin (2016), *Ontologiczne aspekty interpretacji dokumentów osobistych*, „Forum Socjologiczne” 7, str. 139-153.
- Mahoney, Michael (1977), *Publication Prejudices: An Experimental Study of Confirmation Bias in the Peer Review System*, „Cognitive Therapy and Research” 1 (2), str. 161-175.
- Majeed, Raamy (2018), *Why the Canberra Plan Won't Help You Do Serious Metaphysics*, „Synthese” 195 (11), str. 4865-4882.
- Mallon, Ron (2016), *Experimental Philosophy*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, H. Cappelen, T.Sz. Gendler, J. Hawthorne, Oxford University Press, str. 410-443.
- Mamin, Cyrill (manuskrypt), *Garden-Variety Intuition Taken Seriously: From Nonpropositional Intuition to Intuitive Belief*.
- Manning, Richard (2016), *Is this a Truth-Maker which I See Before Me? Comments on Eli Chudnoff's Intuition*, „Florida Philosophical Review” XVI (1), str. 94-104.
- Marciszewski, Witold (2013), *Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, R. Ziemińska (red.), Wydawnictwo WAM, str. 423-453.
- Margolis, Eric; Laurence, Stephen (red.) (1999), *Concepts. Core Readings*, MIT Press.
- Marques, Teresa; Wikforss, Åsa (red.) (2020), *Shifting Concepts. The Philosophy and Psychology of Conceptual Variability*, Oxford University Press.
- Martí, Genoveva (2009), *Against Semantic Multi-Culturalism*, „Analysis” 69 (1), str. 42-48.
- Mayer, Richard (1996), *The Search for Insight: Grappling with Gestalt Psychology's Unanswered Questions*, [w:] *The Nature of Insight*, R.J. Sternberg, J.E. Davidson (red.), MIT Press, str. 3-32.

- Mazurek, Anna (2019), *O rozumieniu nieplastyczności intuicji i jej znaczeniu w argumentacji przeciwko redukcjonistycznym koncepcjom intuicji*, „Analiza i Egzystencja” 48, str. 105-124.
- Mcauliffe, William (2015), *How Did Abduction Get Confused with Inference to the Best Explanation?*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 51 (3), str. 300-319.
- McCloskey, H.J. (1964), *Some Concepts of Cause*, „Review of Metaphysics” 17 (4), str. 586-607.
- McCloskey, H.J. (1976), *Rights – Some Conceptual Issues*, „Australasian Journal of Philosophy” 54 (2), str. 99-115.
- McDowell, John (1994), *Mind and World*, Harvard University Press.
- McGahhey, Marcus; Van Leeuwen, Neil (2018), *Interpreting Intuitions*, [w] *Third-Person Self-Knowledge, Self-Interpretation, and Narrative*, J. Kirsch, P. Pedrini (red.), Springer, str. 73-98.
- McGinn, Colin (2015), *The Science of Philosophy*, „Metaphilosophy” 46 (1), str. 84-103.
- Medin, Douglas; Schaffer, Marguerite (1978), *Context Theory of Classification Learning*, „Psychological Review” 85 (3), str. 207-238.
- Meehan, William (2014), *In a Grain of Sand: Spinoza’s Conception of Intuition*, [w:] *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*, L.M. Osbeck, B.S. Held (red.), Cambridge University Press, str. 90-113.
- Mercier, Hugo; Sperber, Dan (2011), *Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory*, „Behavioral and Brain Sciences” 34 (2), str. 57-74.
- Mercier, Hugo; Sperber, Dan (2017), *The Enigma of Reason*, Harvard University Press.
- Mikeska-Kycia, Danuta (2014), *Zagadnienie intuicji w filozofii Romana Ingardena*, Libron.
- Miller, Richard (2000), *Without Intuitions*, „Metaphilosophy” 31 (3), str. 231-250.
- Mizrahi, Moti (2014), *Essentialism: Metaphysical or Psychological?*, „Croatian Journal of Philosophy” 14 (1), str. 65-72.
- Mizrahi, Moti (2015), *Three Arguments Against the Expertise Defense*, „Metaphilosophy” 46 (1), str. 52-64.

Mizumoto, Masaharu (2018), *A Simple Linguistic Approach to the Knobe Effect, or the Knobe Effect Without Any Vignette*, „Philosophical Studies” 175 (7), str. 1613-1630.

Mizumoto, Masaharu; Stich, Stephen; McCready, Eric (red.) (2018), *Epistemology for the Rest of the World*, Oxford University Press.

Moore, George Edward (1942), *A Reply to my Critics*, [w:] *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of G.E. Moore*, P.A. Schilpp (red.), Tudor Publishing Company, str. 535-677.

Mordka, Cezary (2017), *Zawodność reliabilizmu A.I. Goldmana w kontekście sporu o uzasadnienie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” XLII (2), str. 89-101.

Morris, Michael (2007), *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.

Mortensen, Kaija; Nagel, Jennifer (2016), *Armchair-Friendly Experimental Philosophy*, [w:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (red.), Wiley Blackwell, str. 53-70.

Motycka, Alina (2010), *Filozofia nauki a problem intuicji*, [w:] też, *Człowiek wewnętrzny a epistémé*, ENETEIA, str. 67-88.

Mulligan, Kevin; Simons, Peter; Smith, Barry (1984), *Truth-Makers*, „Philosophy and Phenomenological Research” 44 (3), str. 287-321.

Murphy, Gregory (2002), *The Big Book of Concepts*, MIT Press.

Mursell, James (1919), *The Function of Intuition in Descartes' Philosophy of Science*, „The Philosophical Review” 28 (4), str. 391-409.

Myers, David (2002), *Intuition: Its Powers and Perils*, Yale University Press.

Nado, Jennifer (2014), *Why Intuition?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 89 (1), str. 15-41.

Nado, Jennifer (2015), *Philosophical Expertise and Scientific Expertise*, „Philosophical Psychology” 28 (7), str. 1026-1044.

Nado, Jennifer (2016), *The Intuition Deniers*, „Philosophical Studies” 173 (3), str. 781-900.

Nado, Jennifer (2017), *Demythologizing Intuition*, „Inquiry” 60 (4), str. 386-402.

Nado, Jennifer (2021a), *Conceptual Engineering, Truth, and Efficacy*, „Synthese” 198 (7), str. 1507-1527.

Nado, Jennifer (2021b), *Conceptual Engineering via Experimental Philosophy*, „Inquiry” 64 (1-2), str. 76-96.

Nagel, Jennifer (2007), *Epistemic Intuitions*, „Philosophy Compass” 2 (6), str. 792-819.

Nagel, Jennifer (2012), *Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology*, „Philosophy and Phenomenological Research” 85 (3), str. 495-527.

Nagel, Thomas (1997), *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Aletheia, str. 203-219.

Nałczadzjan, Albert (1979), *Intuicja a odkrycie naukowe*, przeł. I. Bukowski, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Newen, Albert; Bartels, Andreas (2007), *Animal Minds and the Possession of Concepts*, „Philosophical Psychology” 20 (3), str. 283-308.

Nęcka, Edward; Orzechowski, Jarosław; Szymura, Błażej (2013), *Psychologia poznawcza*, PWN/Academica.

Nichols, Shaun; Knobe, Joshua (2007), *Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions*, „Noûs” 41 (4), str. 663-685.

Nichols, Shaun; Ulatowski, Joseph (2007), *Intuitions and Individual Differences: The Knobe Effect Revisited*, „Mind and Language” 22 (4), str. 346-365.

Nickerson, Raymond (1998), *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*, „Review of General Psychology” 2 (2), str. 175-220.

Nicoli, Serena Maria (2016a), *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology*, Palgrave Macmillan.

Nicoli, Serena Maria (2016b), *Williamson on the Psychological View*, „Argumenta” 1 (2), str. 259-269.

Nimtz, Christian (2012), *Saving the Doxastic Account of Intuition*, [w:] *Experimental Philosophy and its Critics*, J. Horvath, Th. Grundmann (red.), Routledge, str. 75-94.

- Nimtz, Christian (2017), *Two-Dimensional Semantics*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Language. Second Edition*, B. Hale, C. Wright, A. Miller (red.), Wiley Blackwell, str. 948-969.
- Nisbett, Richard (2015), *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, przeł. E. Wojtych, Smak Słowa.
- Nisbett, Richard (2016), *Mindware. Narzędzia skutecznego myślenia*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Smak Słowa.
- Nolan, Daniel (2009), *Platitudes and Metaphysics*, [w:] *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, D. Braddon-Mitchell, R. Nola (red.), MIT Press, str. 267-300.
- Nolan, Daniel (2017), *Naturalised Modal Epistemology*, [w:] *Modal Epistemology After Rationalism*, B. Fischer, F. Leon (red.), Springer, str. 7-28.
- Norton, John (1996), *Are Thought Experiments Just What You Thought*, „Canadian Journal of Philosophy” 26 (3), str. 333-366.
- Nowaczyk, Adam (2016), *Co czyni zdanie prawdziwym?*, „Studia Semiotyczne” XXX (1), str. 93-102.
- Nowakowski, Andrzej (2011), *Uzasadnienie epistemiczne*, Wydawnictwo UMCS.
- Nozick, Robert (2010), *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia.
- O’Leary-Hawthorne, John; Price, Huw (1996), *How to Stand Up for Non-Cognitivists*, „Australasian Journal of Philosophy” 74 (2), str. 275-292.
- Ostilio, Tommaso; Bukat, Michał (2019), *The Knobe Effect with Probable Outcomes and Availability Heuristics Triggers*, „Logos & Episteme” 10 (4), str. 363-377.
- Oswald, Margit; Grosjean, Stefan (2004), *Confirmation Bias*, [w:] *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*, R. Pohl (red.), Psychology Press, str. 79-96.
- Pabjan, Tadeusz (2013), *Filozoficzne idee w fizyce i kosmologii Alberta Einsteina*, „Filozofia Nauki” 2 (82), str. 131-143.

Panaccio, Claude (2014), *Ockham: Intuition and Knowledge*, [w:] *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*, L.M. Osbeck, B.S. Held (red.), Cambridge University Press, str. 55-74.

Pap, Arthur (1958), *Co to jest filozofia analityczna?*, [w:] *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, J. Krzywicki (red.), przeł. tenże, Boston University Press, str. 239-265.

Papineau, David (2014), *The Poverty of Conceptual Analysis*, [w:] *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, M.C. Haug (red.), Routledge, str. 166-194.

Papineau, David (2015), *The Nature of A Priori Intuitions: Analytic or Synthetic?*, [w:] *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*, E. Fischer, E. Collins (red.), Routledge, str. 51-71.

Papineau, David (2020), *Naturalism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism> (dostęp: 3.06.2020).

Paprzycka, Katarzyna (2013), *Pojęcie wiedzy*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, R. Ziemińska (red.), Wydawnictwo WAM, str. 117-150.

Paprzycka, Katarzyna (2014), *Rozwiązanie problem Butlera i wyjaśnienie efektu Knobe'a*, „*Filozofia Nauki*” 2 (86), str. 73-96.

Paprzycka, Katarzyna (2016), *Wyjaśnienie epistemicznego efektu Knobe'a*, „*Filozofia Nauki*” 3 (95), str. 117-133.

Parfit, Derek (2012), *Racje i osoby*, przeł. W. Hensel, M. Warchala, PWN.

Parsons, Charles (1995), *Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought*, „*The Bulletin of Symbolic Logic*” 1 (1), str. 44-74.

Pascal, Blaise (1995), *Pensées and Other Writings*, przeł. H. Levi, Oxford University Press.

Pascal, Blaise (2008), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Hachette.

Paśniczek, Jacek (2005), *O logice uprawdziwaczy*, „*Filozofia Nauki*” 2 (50), str. 103-111 .

Peacocke, Christopher (1992), *A Study of Concepts*, MIT Press.

Peacocke, Christopher (2012), *Concepts*, [w:] *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, G. Russell, D.G. Fara (red.), Routledge, str. 221-230.

Pedersen, Johnnie (2015), *A Defense of the Evidential-Role View of Intuitions*, „Teorema” 34 (3), str. 101-121.

Peirce, Charles Sanders (1997), *Pytania dotyczące pewnych zdolności przypisywanych człowiekowi*, [w:] tenże, *Wybór pism semiotycznych*, wyb. H. Buczyńska-Garewicz, przeł. R. Mirek, A.J. Nowak, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.

Piercey, Robert (2017), *The Metaphilosophy of the Analytic-Continental Divide: From History to Hope*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, G. D’Oro, S. Overgaard (red.), Cambridge University Press, str. 274-292.

Piętka, Dariusz (2015), *The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle*, „Organon” 47, str. 23-40.

Pigden, Charles (2009), *A Niggle at Nagel: Causally Active Desires and the Explanation of Action*, [w:] *New Essays on the Explanation of Action*, C. Sandis (red.), Palgrave Macmillan, str. 220-240.

Piłat, Robert (2006), *Czy pojęcia są reprezentacjami?*, [w:] *Formy reprezentacji umysłowych*, R. Piłat, M. Walczak, Sz. Wróbel (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, str. 118-132.

Piłat, Robert (2007), *O istocie pojęć*, Wydawnictwo IFiS PAN.

Pinder, Mark (2019), *Conceptual Engineering, Metasemantic Externalism and Speaker-Meaning*, „Mind” (w przygotowaniu), DOI: 10.1093/mind/fzz069 <https://academic.oup.com/mind/advance-article-abstract/doi/10.1093/mind/fzz069/5651053> (dostęp: 12.07.2020).

Piotrowski, Wiktor (2016), *Przypisywanie postaw w efekcie Knobe’a*, „Filozofia Nauki” 3 (95), str. 103-116.

Platon (2002), *Parmenides. Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Antyk.

Platon (2010), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, PWN.

- Płotka, Witold (2019), *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Liberi Libri.
- Polonioli, Andrea (2019), *A Plea for Minimally Biased Naturalistic Philosophy*, „Synthese” 196 (6), str. 3841-3867.
- Popper, Karl (2010), *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tom drugi: Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, PWN.
- Preston, Aaron (2015), *Intuition in Analytic Philosophy*, „Teorema” 34 (3), str. 37-55.
- Prinzing, Michael (2018), *The Revisionist’s Rubric: Conceptual Engineering and the Discontinuity Objection*, „Inquiry” 61 (8), str. 854-880.
- Pritchard, Duncan (2005), *Epistemic Luck*, Oxford University Press.
- Pritchard, Duncan (2017), *Knowledge, Luck, and Virtue: Resolving the Gettier Problem*, [w:] *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, R. Borges, C. de Almeida, P. Klein (red.), Oxford University Press, str. 57-73.
- Pryor, James (2014), *There Is Immediate Justification*, [w:] *Contemporary Debates in Epistemology. Second Edition*, M. Steup, J. Turri, E. Sosa (red.), Wiley Blackwell, str. 202-222.
- Pust, Joel (2000), *Intuitions as Evidence*, Routledge.
- Pust, Joel (2001), *Against Explanationist Skepticism Regarding Philosophical Intuitions*, „Philosophical Studies” 106 (3), str. 227-258.
- Pust, Joel (2019), *Intuition*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/entries/intuition/> (dostęp: 18.02.2020).
- Putnam, Hilary (1998a), *Mózgi w naczyniu*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, str. 295-32.
- Putnam, Hilary (1998b), *Wiele twarzy realizmu*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, str. 325-429.
- Putnam, Hilary (1998c), *Znaczenie wyrazu «znaczenie»*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, str. 93-184.

- Railton, Peter (2014), *The Emotional Dog and Its Rational Tale: Intuition and Attunement*, „Ethics” 124 (4), str. 813-859.
- Rembierz, Marek (2013), *Zmierz i mrok. O metaforyce i wartościowaniu doświadczeń egzystencjalnych w kręgu opozycji światło-ciemność*, „Świat i Słowo” 2 (21), str. 13-33.
- Rescher, Nicholas (1991), *Thought Experimentation in Presocratic Philosophy*, [w:] *Thought Experiments in Science and Philosophy*, T. Horowitz, G. Massey, Routledge, str. 31-41.
- Rescher, Nicholas (2005), *What If: Thought Experimentation in Philosophy*, Routledge.
- Rey, Georges (1983), *Concepts and Stereotypes*, „Cognition” 15 (1-3), str. 237-262.
- Richard, Mark (2015), *Analysis, Concepts, and Intuitions*, „Analytic Philosophy” 55 (4), str. 394-406.
- Richard, Mark (2020), *The A-project and the B-project*, [w:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (red.), Oxford University Press, str. 358-378.
- Rini, Regina (2014), *Analogies, Moral Intuitions, and the Expertise Defence*, „Review of Philosophy and Psychology” 5 (2), str. 169-181.
- Rips, Lance; Smith, Edward; Medin, Douglas (2012), *Concepts and Categories: Memory, Meaning, and Metaphysics*, [w:] *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*, K. Holyoak, R. Morrison (red.), Oxford University Press, str. 177-209.
- Rosch, Eleanor (1973a), *On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories*, [w:] *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, T. Moore (red.), Academic Press, str. 111-144.
- Rosch, Eleanor (1973b), *Natural Categories*, „Cognitive Psychology” 4 (3), str. 328-350.
- Rosch, Eleanor (1975), *Cognitive Representations of Semantic Categories*, „Journal of Experimental Psychology: General” 104 (3), str. 192-233.
- Rosch, Eleanor; Mervis, Carolyn (1975), *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*, „Cognitive Psychology” 7 (4), str. 573-605.

Rosch, Eleanor; Mervis, Carolyn; Gray, Wayne; Johnson, David; Boyes-Braem, Penny (1976), *Basic Objects in Natural Categories*, „Cognitive Psychology” 8 (3), str. 382-439.

Rostworowski, Wojciech; Będkowski, Marcin; Pietrulewicz, Natalia (2016), *O metodologii badań eksperymentalnych w filozofii, testowaniu implikatur i semantyce spójnika «lub»*, „Filozofia Nauki” 3 (95), str. 135-161.

Rowbottom, Darrell (2014), *Intuitions in Science: Thought Experiments as Argument Pumps*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D.P. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 119-134.

Rudniańska, Joanna (1999), *Miejsca*, W.A.B.

Russell, Bertrand (1905), *On Denoting*, „Mind” 14 (56), str. 479-493.

Ryberg, Jesper (2013), *Moral Intuitions and the Expertise Defence*, „Analysis” 73 (1), str. 3-9.

Ryle, Gilbert (1970), *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, PWN.

Sadler-Smith, Eugene; Shefy, Erella (2004), *The Intuitive Executive: Understanding and Applying «Gut Feel» in Decision-Making*, „Academy of Management Executive” 18 (4), str. 76-91.

Sandis, Constantine (2010), *The Experimental Turn and Ordinary Language*, „Essays in Philosophy” 11 (2), str. 181-196.

Sawyer, Sarah (2018), *The Importance of Concepts*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 118 (2), str. 127-147.

Sawyer, Sarah (2020), *Talk and Thought*, [w:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (red.), Oxford University Press, str. 379-416.

Schick, Theodor Jr., Vaughn, Lewis (2013), *Doing Philosophy: An Introduction Through Thought Experiments. Fifth Edition*, McGraw-Hill.

Schindler, Samuel; Drożdżowicz, Anna; Brøcker, Karen (red.) (2020), *Linguistic Intuitions: Evidence and Method*, Oxford University Press.

Schroeter, Laura (2019), *Two-Dimensional Semantics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/two-dimensional-semantics> (dostęp: 23.06.2020).

Schulz, Eric; Cokely, Edward; Feltz, Adam (2011), *Persistent Bias in Expert Judgments About Free Will and Moral Responsibility: A Test of the Expertise Defense*, „Consciousness and Cognition” 20 (4), str. 1722-1731.

Schupbach, Jonah (2017), *Experimental Explication*, „Philosophy and Phenomenological Research” 94 (3), str. 672-710.

Schwitzgebel, Eric; Cushman, Fiery (2012), *Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers*, „Mind and Language” 27 (2), str. 135-153.

Schwitzgebel, Eric; Cushman, Fiery (2015), *Philosophers' Biased Judgments Persist Despite Training, Expertise and Reflection*, „Cognition” 141, str. 127-137.

Seeger, Max (2011), *The Critique from Experimental Philosophy: Can Philosophical Intuitions Be Externally Corroborated?*, XXII Deutscher Kongress für Philosophie, dostępne pod adresem: <https://philpapers.org/archive/SEETCF.pdf> (dostęp: 19.11.2019).

Serafin, Krystyna (2006), *Intuicja jako czynnik współtworzący sukces menedżera*, „Studia Ekonomiczne” 37, str. 98-113.

Sękowski, Krzysztof (2018a), *Przynależność kulturowa i język. O metodologicznych problemach międzykulturowej filozofii eksperymentalnej*, „Filozofia Nauki” 26 (1), str. 44-66.

Sękowski, Krzysztof (2018b), *Czy negatywny program filozofii eksperymentalnej musi być negatywny? Funkcje właściwe a normatywność intuicji epistemicznych*, [w:] *Filozofować eksperymentalnie – umysł w świecie kultury*, A. Gut, Z. Wróblewski (red.), Wydawnictwo KUL, str. 21-30.

Sękowski, Krzysztof (2019), *Analiza empirycznych argumentów na rzecz tezy o zróżnicowaniu kulturowym intuicji epistemicznych*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 14 (2), str. 75-102.

Sgaravatti, Daniele (2015), *Thought Experiments, Concepts, and Conceptions*, [w:] *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*, E. Fischer, J. Collins (red.), Routledge, str. 132-150.

Shepherd, Joshua; Justus, James (2015), *X-Phi and Carnapian Explication*, „Erkenntnis” 80 (2), str. 381-402.

Shaw, Julia (2018), *Oszustwa pamięci*, przeł. A. Cichowicz, Amber.

Shinod, N.K. (2017), *Why Thought Experiments Do Have a Life of Their Own: Defending the Autonomy of Thought Experimentation Method*, „Journal of Indian Council of Philosophical Research” 1 (34), str. 75-98.

Shirley, Debbie; Langan-Fox, Janice (1996), *Intuition: A Review of the Literature*, „Psychological Reports” 79 (2), str. 563-584.

Shope, Robert (1983), *The Analysis of Knowing. A Decade of Research*, Princeton University Press.

Simons, Peter (2001), *Whose Fault? The Origins and Evitability of the Analytic-Continental Rift*, „International Journal of Philosophical Studies” 9 (3), str. 295-311.

Simons, Peter (2016), *Filozofia logiczna, antyirracjonalizm i równość płci. Trzy atuty Oświecenia lwowsko-warszawskiego*, przeł. A. Chybińska, [w:] *Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej*, A. Brożek, A. Chybińska (red.), Academicon, str. 21-36.

Sinnott-Armstrong, Walter (2008), *Abstract + Concrete = Paradox*, [w:] *Experimental Philosophy*, J. Knobe, S. Nichols (red.), Oxford University Press, str. 209-230.

Skrzyposzek, Christian (1996), *Mojra*, W.A.B.

Slovan, Steven (1996), *The Empirical Case for Two Systems of Reasoning*, „Psychological Bulletin” 119 (1), str. 3-22.

Slovan, Steven (2014), *Two Systems of Reasoning, an Update*, [w:] *Dual Process Theories of the Social Mind*, J. Sherman, B. Gawronski, Y. Trope (red.), Guilford Press, str. 69-79.

Smith, Edward; Medin, Douglas (1981), *Categories and Concepts*, Harvard University Press.

Sorensen, Roy (1992), *Thought Experiments*, Oxford University Press.

Sosa, Ernest (1996), *Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic Status*, „Philosophical Studies” 81 (2-3), str. 151-162.

Sosa, Ernest (1998), *Minimal Intuition*, [w:] *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M. DePaul, W. Ramsay (red.), Rowman & Littlefield Publishers, str. 257-270.

Sosa, Ernest (2007), *Experimental Philosophy and Philosophical Intuition*, „*Philosophical Studies*” 132 (1), str. 99-107.

Sperber, Dan; Girotto, Vittorio (2002), *Use or Misuse of the Selection Task? Rejoinder to Fiddick, Cosmides, and Tooby*, „*Cognition*” 85 (3), str. 277-290.

Stanovich, Keith (1999), *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Psychology Press.

Stanovich, Keith; West, Richard (1998), *Cognitive Ability and Variation in Selection Task Performance*, „*Thinking & Reasoning*” 4 (3), str. 193-230.

Stanovich, Keith; West, Richard (2000), *Individual Differences in Reasoning: Implications for the Rationality Debate*, „*Behavioral and Brain Sciences*” 23 (5), str. 645-665.

Stich, Stephen (1985), *Could Man Be an Irrational Animal?*, „*Synthese*” 64 (1), str. 115-135.

Stich, Stephen (1988), *Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity*, „*Synthese*” 74 (3), str. 391-413.

Stich, Stephen (2013), *Do Different Groups Have Different Epistemic Intuitions? A Reply to Jennifer Nagel*, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 87 (1), str. 151-178.

Stich, Stephen (2015), *Against Intuitions in Philosophy. Professor Stephen Stich interviewed by Bruno Mölder*, „*Problemas*” 87, str. 205-213.

Stich, Stephen; Rose, David; Machery, Edouard (2020), *Relativism and Experimental Philosophy*, [w:] *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism*, M. Kusch (red.), Routledge, str. 552-564.

Stich, Stephen; Tobia, Kevin (2016), *Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition*, [w:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (red.), Wiley Blackwell, str. 5-21.

Strawson, Peter (1963), *Carnap's Views on Conceptual System versus Natural Languages in Analytic Philosophy*, [w:] *The Philosophy of Rudolf Carnap*, red. P.A. Schillp, Open Court, str. 503-518.

Swain, Stacey; Alexander, Joshua; Weinberg, Jonathan (2008), *The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp*, „Philosophy and Phenomenological Research” 76 (1), str. 138-155.

Sytsma, Justin; Machery, Edouard (2010), *Two Conceptions of Subjective Experience*, „Philosophical Studies” 151 (2), str. 299-327.

Szubka, Tadeusz (2009), *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Tabakowska, Elżbieta (2016), *Językoznawstwo kognitywne – geneza, kierunki i perspektywy*, [w:] *Przewodnik po kognitywistyce*, J. Bremer (red.), Wydawnictwo WAM, str. 79-119.

Talbot, Brian (2009), *Psychology and the Use of Intuitions in Philosophy*, „Studia Philosophica Estonica” 2 (2), str. 157-176.

Talbot, Brian (2013), *Reforming Intuition Pumps: When Are the Old Ways the Best?*, „Philosophical Studies” 165 (2), str. 315-334.

Tałasiewicz, Mieszko (2018), *Co daje filozofia eksperymentalna?*, [w:] *Filozofować eksperymentalnie – umysł w świecie kultury*, A. Gut, Z. Wróblewski (red.), Wydawnictwo KUL, str. 11-19.

Tanney, Julia (2012), *Conceptual Cartography and Aesthetics – A Preliminary Study* [w:] *Wittgenstein and Aesthetics: Perspectives and Debates*, A. Arbo, M. Lu Du, S. Plaud (red.), Ontos Verlag, str. 97-113.

Thomson, Judith Jarvis (1976), *Killing, Letting Die and the Trolley Problem*, „Monist” 59 (2), str. 204-217.

Tichy, Pavel (1988), *The Foundations of Frege's Logic*, Walter de Gruyter.

Tidman, Paul (1996), *The Justification of A Priori Intuitions*, „Philosophy and Phenomenological Research” 56 (1), str. 161-171.

- Tieszen, Richard (2002), *Gödel and the Intuition of Concepts*, „Synthese” 133 (3), str. 363-391.
- Tobia, Kevin; Buckwalter, Wesley; Stich, Stephen (2013), *Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?*, „Philosophical Psychology” 26 (5), str. 629-638.
- Trybulec, Barbara (2012), *Epistemologia znaturalizowana a normatywność*, Wydawnictwo UMCS.
- Turner, Mark (2007), *Conceptual Integration*, [w:] *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, D. Geeraerts, H. Cuyckens (red.), Oxford University Press, str. 377-393.
- Turner, Mark (2015), *Blending in Language and Communication*, [w:] *Handbook of Cognitive Linguistics*, E. Dąbrowska, D. Divjak (red.), De Gruyter Mouton, str. 211-232.
- Turri, John (2019), *Excuse Validation: A Cross-Cultural Study*, „Cognitive Science” 43 (8), str. 1-14.
- Turri, John; Friedman, Ori (2014), *Is Probabilistic Evidence a Source of Knowledge?*, „Cognitive Science” 39 (5), str. 1062-1080.
- Twardowski, Kazimierz (2011a), *O czynnościach i wytworach*, [w:] tenże, *Wyobrażenie i pojęcia oraz inne pisma filozoficzne*, Hachette, str. 196-233.
- Twardowski, Kazimierz (2011b), *Wyobrażenia i pojęcia*, [w:] tenże, *Wyobrażenie i pojęcia oraz inne pisma filozoficzne*, Hachette, str. 39-167.
- Urbaniak, Rafał (2016), *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, Academicon.
- Urbański, Mariusz (2009), *Rozumowanie abdukcyjne. Modele i procedury*, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Urchs, Max (2004), *Przeciw naukowej naiwności w nowoczesnej filozofii umysłu*, „Nowa Krytyka” 16, str. 207-223.
- Vaesen, Krist; Peterson, Martin; Van Bezooijen, Bart (2013), *The Reliability of Armchair Intuitions*, „Metaphilosophy” 44 (5), str. 559-578.
- Vaidya, Anand (2010), *Philosophical Methodology: The Current Debate*, „Philosophical Psychology” 23 (3), str. 391-417.

- Van Cleve, James (1983), *Conceivability and the Cartesian Argument for Dualism*, „Pacific Philosophical Quarterly” 64, str. 35-45.
- Van Inwagen, Peter (1997), *Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity*, „Noûs” 31 (11), str. 305-319.
- van Roojen, Mark (2014), *Moral Intuitionism, Experiments, and Skeptical Arguments*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 148-164.
- Vaughan, Frances (1979), *Awakening Intuition*, Anchor Books.
- Wagner, Verena (2014), *Explaining the Knobe Effect*, [w:] *Experimental Ethics*, Ch. Luetge, H. Rusch, M. Uhl (red.), Palgrave Macmillan, str. 65-79.
- Walczak, Monika (2011), *Intucja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 188 (2), str. 127-144.
- Waleszczyński, Andrzej (2017), *Dwa porządki normatywne. Komentarz do dyskusji o intencjonalności działania*, „Avant” 8 (3), str. 119-128.
- Weatherson, Brian (2003), *What Good Are Counterexamples?*, „Philosophical Studies” 115 (1), str. 1-31.
- Weatherson, Brian (2014), *Centrality and Marginalisation*, „Philosophical Studies” 171 (3), str. 517-533.
- Weatherson, Brian (2016), *David Lewis*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/david-lewis> (dostęp: 3.06.2020).
- Weinberg, Jonathan (2007), *How to Challenge Intuition Empirically Without Risking Skepticism*, „Midwest Studies in Philosophy” 31 (1), str. 318-343.
- Weinberg, Jonathan (2014), *Cappelen between Rock and Hard Place*, „Philosophical Studies” 171 (3), str. 545-553.
- Weinberg, Jonathan (2016a), *Experimental Philosophy, Noisy Intuitions, and Messy Inferences*, [w:] *Advances in Experimental Philosophy and Philosophical Methodology*, J. Nado (red.), Bloomsbury, str. 11-34.

Weinberg, Jonathan (2016b), *Intuitions*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, H. Cappelen, T.Sz. Gendler, J. Hawthorne (red.), Oxford University Press, str. 287-308.

Weinberg, Jonathan; Alexander, Joshua (2014), *The Challenge of Sticking with Intuitions through Thick and Thin*, [w:] *Intuitions*, A.R. Booth, D. Rowbottom (red.), Oxford University Press, str. 187-212.

Weinberg, Jonathan; Alexander, Joshua; Gonnerman, Chad; Reuter, Shane (2007), *Restrictionism and Reflection: Challenge Deflected, or Simply Redirected?*, „*Monist*” 95 (2), str. 200-222.

Weinberg, Jonathan; Gonnerman, Chad; Buckner, Cameron; Alexander, Joshua (2010), *Are Philosophers Expert Intuiters?*, „*Philosophical Psychology*” 23 (3), str. 331-355.

Weinberg, Jonathan; Nichols, Shaun; Stich, Stephen (2001), *Normativity and Epistemic Intuitions*, „*Philosophical Topics*” 29 (1-2), str. 429-460.

Werner, Konrad (2019), *Pan Cogito wypełnia kwestionariusz. Filozofia eksperymentalna wobec pytania o naturę kompetencji filozoficznej*, „*Filozofia Nauki*” 2 (106), str. 87-114.

White, Morton (1945), *A Note on the «Paradox of Analysis»*, „*Mind*” 54 (213), str. 71-72.

Wiegmann, Alexander; Horvath, Joachim; Meyer, Karina (2020), *Intuitive Expertise and Irrelevant Options*, [w:] *Oxford Studies in Experimental Philosophy. Volume Three*, T. Lombrozo, J. Knobe, S. Nichols (red.), Oxford University Press, str. 275-309.

Wiegmann, Alexander; Okan, Yasmina; Nagel, Jonas (2012), *Order Effects in Moral Judgment*, „*Philosophical Psychology*” 25 (6), str. 813-836.

Wierzbicka, Anna (1999), *Język – umysł – kultura*, PWN.

Wierzbicki, Andrzej (2008), *Intuicja z perspektywy technicznej: Znaczenie zasady multimedialnej i zasady emergencji*, [w:] *Wiedza a intuicja*, A. Motycka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, str. 231-264.

Williams, Bernard (1996), *Contemporary Philosophy: A Second Look*, [w:] *The Blackwell Companion to Philosophy*, N. Bunnin, E.P. Tsui-James (red.), Blackwell, str. 25-37.

- Williamson, Timothy (2005), *Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 105 (1), str. 1-23.
- Williamson, Timothy (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell.
- Williamson, Timothy (2009), *Replies to Kornblith, Jackson and Moore*, „Analysis” 69 (1), str. 125-135.
- Williamson, Timothy (2011), *Philosophical Expertise and the Burden of Proof*, „Metaphilosophy” 42 (3), str. 215-229.
- Williamson, Timothy (2014), *What Is Naturalism?* [w:] *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, M. Haug (red.), Routledge, str. 29-31.
- Williamson, Timothy (2016), *Philosophical Criticism of Experimental Philosophy*, [w:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (red.), John Wiley & Sons, str. 22-36.
- Williamson, Timothy (2019), *O co chodzi w filozofii?*, przeł. A. Chybińska, B. Dziobkowski, PWN.
- Wittgenstein, Ludwig (1976), *Cause and Effect: Intuitive Awareness*, przeł. P. Winch, „Philosophia” 6 (3-4), str. 409-425.
- Wittgenstein, Ludwig (1993), *O pewności*, przeł. M. i W. Sady, Aletheia.
- Wittgenstein, Ludwig (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN.
- Wittgenstein, Ludwig (2005), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN.
- Wolniewicz, Bogusław (2014), *Semantyka Fregego*, [w:] G. Frege, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, str. VII-XXXII.
- Wysocki, Tomasz (2016), *Arguments over Intuitions?*, „Review of Philosophy and Psychology” 8 (2), str. 477-499.
- Yaniv, Ilan; Meyer, David (1987), *Activation and Metacognition of Inaccessible Stored Information: Potential Bases for Incubation Effects in Problem Solving*, „Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition” 13 (2), str. 187-205.
- Zamzow, Jennifer; Nichols, Shaun (2009), *Variation in Ethical Intuitions*, „Philosophical Issues” 19 (1), str. 368-388.

Zdybicka, Zofia Józefa (1964), *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1), str. 121-129.

Zembrzuski, Michał (2019), *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Liberi Libri.

Ziółkowski, Adrian (2012), *Krytyczna analiza badań eksperymentalnych dotyczących kontekstualizmu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 3 (83), str. 299-314.

Ziółkowski, Adrian (2016), *Odniesienie nazw własnych, intuicje semantyczne i filozofia eksperymentalna*, „Studia Semiotyczne” 30 (2), str. 45-97.

Žanić, Joško (2020), *On the Nature of Philosophy*, „Metaphilosophy” 51 (1), str. 3-13.